الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

خذ مسلك الشرب والطعام من المر وامثله بالشفور وما اكابته الفرة
ازالة الشفور وكذلك المسلك على الريق فانه نافع لعرق الاسناء اه
لثنة البرتيخ دورق الكراث وحب الرشد وعلكهما وكذ
يكتب هذا الخاتم في كفه ويحسيه للسانه ثلاثة ايام قبل طلوع الشمس ويكتب
حول الدائرة التي خرجت من يديه الى قوله موتعا لكم مرات واسقيهم على الكيفية التي كانت
خاصة البحر الى قوله لاداتيهم ثلاث مرات وهو

| | | |
|---|---|---|
| ٤ | ٩ | ٢ |
| ٣ | ٥ | ٧ |
| ٨ | ١ | ٦ |

مرارا لا يشتكي وجع بطن ابدا ومن داوم عليها لم يصبه وجع اسنان
اول الليلة فان اغمي عليه فليتمم الثانية فان اغمي عليه فليتمم الثالثة
فان اراد ان يسح بيمينه على عينيه ويقول اللهم اني اسالك بحق هذه
في اولها ويقول في اخرها ما يقول في الاخر ثلاث مرات وكذلك في اثنائها
الزاهر وقيل يرد العليل سبع مرات بقوي بصره باذن الله تعالى
ولعرق النسا يقول وهو يمسح الوجع فسح عليك بالعلي ليرتاح شفاء
بالمبسوط ذكر التعالبي وقال انه يقرأ على الميت بسم الله الرحمن الرحيم الله لا اله الا هو الحي القيوم
خلق الله. انت خلقتني وخلقت النسا. فالشفاء تسلقني عليه بالقطع وانسلقه
على يدك اشفني ربي شفاء لا يغادر سقما الا اتيت عليه بقدرتك. قال ابن عباس
اسماء اهل الكهف تصلح لشعة اشياء للطلب والهرب وقطع الحريق وكتب وخرق
ويرمى بها الوحش ولبكاء الاطفال تصبح تحت راس والضرب بها على الجمي والصداع
والحمى اشد على العجز الابين ولجع الاسنان ولم يكن الجن والعمى من الفضل
كذا ذكر التعالبي وغيره وهذه اسماؤهم: يملخا: مكسلمينا:
مرطوس: بينونس: ساريونس: اكفيشطيوفش
دوخاس: والكلب قط

رواه الحافظ ابو نعيم في كتابه الحرز الوايي الرماح في كيفية على النبي صلى الله عليه وسلم ما روى عن سعيد بن عطاء قال الحادية والعشرون من كتاب
حرز يصح وحرز ليس الله صل محمد واله وبارك على محمد واله واجزه عنا ما هو اهله وصل على محمد خير
وصل على محمد امام المرسلين وصل على محمد سيد المتقين وصل على محمد خاتم النبيين
الوسيلة والفضيلة والشرف والدرجة الكبيرة اللهم ابعثه اليوم المقام المحمود الذي وعدته
محمد في الجنان ونقه وازوجه في محبته وحبته ونوفضه على ملته واسقني من حوضه
روضه الحوض شهرا وشهران وما وابيض من اللبن واحلى من العسل واطيب من الخمر الخ ٥٠ واكوابه
عددها على عدد النجوم وكلاوة الخلفا الاربعة وهم ابو بكر وعمر وعثمان
وعلي وماء احلى من العسل واليس من الزبد مشربا اويا سابغا هنيئا
ما نظمنا بعد انك على كل شئ قدير اللهم ابلغ روحه منا تحية وسلاما
اللهم كما اقتدينا به ولم ارى ملائكة في الجنان ونبيك اهم فيها هدمت
ذنوبه وحيث خطاياه وما اوسرور واستجيب دعاؤه واعطى املاه واكبر
على عدوه وعلى اسباب الغم وكان ممن ارفق نبيه به الجناه المعلى اه اه اه

BIBLIOTECA

الحمد لله قال الشيخ الإمام المحقق الهمام سيدي احمد بن الشيخ

ثواب المريض واجر الصيام صلاة عليه وعليه السلام
واجر التضاعف ثم دعا الى المحسنين بنفس السلام
فليس لمظلومنا اخذها وفي البعض منها لبعض كلام

اهـ

669

211

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وسلم

الحمد لله المتفرد بوحدانيته المستأثر بعز ربوبيته المختص بصمد أبديته جاري النسم ومفيض النعم ومالك القسم بيده ملكوت كل شيء وبيده استرواضه ومن عنده ابتداء كل حي وإليه معاده تقدس عن الأمثال والأكفاء والأنداد وتنزه عن الزوال والفناء جعلته الأزلية الأبدية سبحات نعته جلاله جباه الأجرام العلوية ونكست بشكر نواله شعلة الأنوار القدسية والشكر له على ما علمنا من عقائد الدينية وحولنا من عوارف المعارف اليقينية أفضت بنا إلى كما لا تحصى ودعانا بفضله من رضوانه إلى الغنى عن الإفصاح والشهد أن لا إله إلا الله الرب الواجب الذي خضعت لعظمته الأبي وجلاله الأبي فأوجد ما بعد العدم وجاء علنا الخيار الوسط بالأمم والصلاة والسلام على نبيه محمد المنعوت بالأخلاق الممدوح رحمة للخلائق أرسله حين ما درست أعلام الهدى وكفت أعلام الأبى فأعلا من الدين معالمه ومحا اليقين مراسمه وأقام للحق حجة وأنار للشرع محجة حتى انشرح الصدور بنور اليقينات وانزاح من القلوب صدأ الشبهات وعلى آله وأصحابه خلفاء الدين وحلفاء اليقين مصابيح الأمم ومفاتيح الكرم وبعد فيقول عبيد الله محمد بن عبد الله بن مومن الرماصي حشره الله في الزمرة عبيه وغفر حوبه لما كان علم الكلام أوثق العلوم في ليقاء وأوضحها سبيلا وألمها واشيها بهاء جوابر وأنجحها مقاصد أخذ به نفاذ الحوم صفاته ويصدف عنه ما لا يليق وجهه ولا تقبله ذاته وحش في كل علم بحسب محلوله وقد صنف في هذا ما لا يحصى كثرة من الثواني والمختصرات وقد اعتنيت مع هزال التي ملل بغرة الشيخ الولي الصالح سيدي محمد بن يوسف السنوسي الحسني بالصغرى في حظ فوايدها وبركة مولدها فعنا الله به. أمير رغب مني بعض الإخوان جمعنا الله وإياهم في دار الجنان ومتعنا وإياهم برؤيته من غير مواخذة ولا امتحان أن أضع عليها حاشية لما بها جعته فيما رغب واستعفته

صلى الله على سيدنا محمد

2

لما كلب وان كنت لا كافئه بخلق ولا لي بعد ان فيما هذا الطلاء لحصن كحصن الجبل
عيسى ان بعد بين الله صنوا. اللهم اني اعوذ بك على الله التعويل بك تنبيسي كل عيسى
وتسهيل كل امر خطير وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب
وهذا اوان الشروع في المقصود جعله الله خالصا لوجهه ومقربا منه وسببا
ومنتفعا به من طالعه كما لبا من مطالعه بجعل التاسع عليه ان يحسن نيته
حه وان يسلم من دا. الحسد اذ به فيعجزوا عازبه الفلم لو كفى به القلم
فار الجواد يكبوا والنار تخبوا والصارم ينبوا وان الانسان محل النسيان بين
ذا الزند تي ضي سجاياه كلها كعبي المي. فبعد ان تعد معايبه ومع هذا فاء
لفصور الباع وعدم الاطلاع بحر كنت ممن طالعه وجل المعنى ومحل الم
المعنى غيبي اذ ما يخافيه لنقل كعلماء الكلية كلهم اخوان يقتدى بهم وتقتفى
اثارهم وان عاجلني لعلي كسائل الجهول فاه مديد الباع. جي تقفى به من حضيض
الخمول عاد كلما اولج به بعض من تكلم عليهم من ابحاث و ضاقت شعاب لاحد
جدوى لهما الا لحاجة وها هو اورد تي سوق الاعتراض واحرتني عن خاطر
الالغراض واضعا جوابه على طرف الثماد مفوضا ليس الى الاجتهاد ليقتفوا له
من له الهداية وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب ومن جاء لا يخيب
بسم الله بدا بلسم الله اقتداء بالكتاب العزيز في كل وضعه لانه نزل مفتتحا
بلسم الله الرحمان الرحيم وقولهم اول ما نزل اقرا جعني بعد البسملة قال
ابو عطية روى عمر وجن بشر حبيل ان جبريل اول ما جاء النبي صلى الله عليه وسلم قال له
قل بسم الله الرحمن الرحيم وروى ع ابن عباس ان اول ما نزل به جبريل بسم الله
الرحمن الرحيم وفي بعض طرق خديجة وحملها حتى دخول الله صلى الله عليه حديث
وسلم الذي ورقة ان جبريل قال للنبي صلى الله عليه وسلم قل بسم الله الرحمن الرحيم فقالها
فقال اقرا قال ما انا بقارئ الحديث انتهى كلام ابو عطية ووضعتها الصحابة عن
جمع القرآن اول المصحف بل حكى ابو بكر النقاش اجماع علماء كل امة ان الله افتتح
كل كتاب بلسم الله الرحمن الرحيم وامتثالا لقوله صلى الله عليه وسلم كل امر ذي
بال لا يبدو فيه بلسم الله الرحمن الرحيم افطع رواه عبد القادر الرهاوي

بضم الهمزة نسبة الى دهر بالضم حي من مذحج وفي عبد الهادي بن عبد الغني بن سعيد انه بالفتح في الدرر نقلا عن ابن هشام كذا اورده السيوطي في الجامع بهذا اللفظ من غير ضمير ولا واو قال المناوي في شرحه وكذا رواه الى الخطيب وهو حديث حسن وقد روى موصولا ومرسلا والحكم للاتصال عند الجمهور وبه تعلم ان في ذكي بعضهم له بالضمير والواو نظر كذا في قوله ثم وفي رواية اجذم وفي رواية ابتر لعدم ثبوت شيء من ذلك وما اورده له البيضاوي في قوله بسم الله وهو اجذم كتب عليه بعض من حشاه ما نصه قال ابن حجر لم ار كهذا اه والبال قال في النهاية الحال والشان وامره وبال اي شديد وشغل يحتفل له ويهتم به اه فالشغل استفيد من لفظ البال اذ لا يقال له بال الا لحال او شان الا لامر عظيم فقول بعضهم استفيد الشغل من التنوين او مني وكذا نهاية كالخطاب الا لعظيم اذ لا يقال ذو مال الا لمن ماله كثير غير ظاهر اذ في النهاية والبال في غير هذا القلب اه اي في غير الحديث ويحتمله كان لا امر ملكه قلب صاحبه كما شغله به فيكون مجازا مرسلا او تشبيه الامر بذي قلب على الاستعارة المكنية والقلب تخييل والقطع ترشيح والبال متعلق بمحذوف ليبدأ يقع في الابتداء غير اسم الله وما لابد منه في اظهار التبرك ليشمل كل ملفوظ المعنى ومن ثم التزم حذفه في كلام الحكيم فقدس اما ما لا بد منه كاظهارها كتقديم البا ولفظ اسم فلا يجوز البدء بغير الله اذ المطلوب البدء به على وجه يدل عليها وعلى الاختصاص والبا وسيلة لغير وان التزم لم يحصل تجميع اسمائه والتعريف الاضافي فيحمل على معنى التعريف باللام فيراد جنس الاسماء او جميع افرادها وقد يراد بمحذوف وبعلم لا صالتين والعمل فلغير الاضمار والاسلامية من عمل المصدر بمحذوف وبالجملة في تقديري اسما فان قيد كثرة الاضمار كان بمحذوف وبحينئذ عدة كلماته وهي المضاف والمضاف اليه والخبر وعمل المصدر بمحذوف وبالجملة في تقديري ابتدائي او تاليفي باسم الله موجودا او ثابتا وهذا ان لوحظ ان الجار يجر ضمنا او جعل المضاف لغوا متعلقا بالمصدر اما ان جعل مستقرا او جعل النبا بمعنى الخبر او هو الخبر على قول الفارسي والجرجاني

اعرف معنى البال

ان العامل صار نسيا منسيا والضرب هو الخبر خفيفة وهو ان يكون الضرب
مستغنى احد الوجهين عن البصريين كما يأتي في قيل وذهب البصريون الى معنى
تفعيل اسم الفعل احد ركني الاسناد وكون المحذوف مع ذلك تقديريا
وعللوا بانه يكون جملة وهذا اتوجهان على الضرب مستغنى وكون الاسم اصلا
وغيرهما وعلى كون المقدر اما مضافا او معنى فاختلاف النحويين فيه
تفعيل الفعل خ م اختلفوا فجعل جمع الضرب لغوا متعلقا بالمصدر
الذي هو مبتدأ وفيه عمل المصدر محذوفا وقد وقع نص سيبويه على منع هذا الوجه واجيب
باغتفار ذلك في الظروف وذهب بعضهم الى انه مستغنى ثم اختلفوا على مذهب الكوفيين
في محل نصب وكذا عند من جعله لغوا من البصريين واما من جعله مستغنى
فهو عنده في محل رفع ان جعل الخبر وفي محل نصب ان جعل معمولا للخبر او في
محل رفع لنيابته عنه اياه اعتبرت نيابته فهو في محل رفع وان اعتبر كونه
معمولا فهو في محل نصب وقد اجاز هذين الوجهين الشنواني في شرح بسملة
شيخ الاسلام وجزم شيخ الاسلام بالاول وابن عاصم بالثاني وخلاصة كلامه امس
بالمقام اوفق بتاخير الم اي كلامي اخ افاد رتبة اولى مشتملا على قليل جميع اجزاء
التاليف جهة كما وهذا مقتضى المقام ومقصود الكلام بخلاف تقديم المبتدأ اي
اخ كما يدل الدال على حصول الابتداء بها بخصوصها ولوجود ما يطابق الخاص اي التاليف
للتسمية في التاليف موجود في الكلام الكل او نحوه وهو جعل العامل المحذوف
ويطابقه بخلاف ابتدائي كلامي فانه لم يراع التسمية اذ هو غير مبدوء
به بل بدلها ولوجود ما يدل على الخاص وهو التاليف والكلام نحوه وليس كابتدائي
ما يدل عليه سوى الهيئة الحالية وضعها كلام ولذا قال الزمخشري
والبيضاوي بضم كل فاعل ما جعلت التسمية مبدأ له قال السعد كالخفاجي
اي المضم الفعل الاخير والتسمية اذا جعلت مبدأ للفعل الحسي فهي اذا
الكلام حذف مضاف اي لفظ ما جعلت التسمية الخ وتبعه الشريف وقول
من قال تفعيل العام او كالمشتمل كالنقط الخبر رده الكاملي حسن الرومي بان
بان مناط الاشتمال البدء بالتسمية كالتفعيل فعله اذا لم يفعل كل امر ذي بال

ثم يفرغ فيه ابتدع أو لم يضم فيه وموخ قال البيضاوي وتقديم المعمول هنا أوفع
أي أحصر وفوعا مر في قوله بعد العامل كما في قوله بسم الله مجريها ومرسيها وقوله
ابدأ بعد كأنه أهم وأدل على الاختصاص وأدخل في التعظيم وأوفق للوجود
قوله هنا أي في البسملة الواقعة أول السور أخر أي من قوله تعالى اقرأ باسم
ربك ونحوه وقوله بسم الله مجريها الخ جزاء على أن الخ جملة من مبتدأ وخبر وهو
خلاف ما صدر به في سورة هود وأنه قال بسم الله متصل بأركبوا حال من الواو
أي اركبوا فيها مسمين الله أو قائلين بسم الله وقت إجرائها وإرسائها أو مكانهما
على أن المجرى والمرسى اسم للوقت أو للمكان أو للمصدر والمضاف محذوف كقولهم
أتيتك خفوق النجم وانتصابهما بما قبله زيد حالا ويجوز وقعها بسم الله على أن المراد
بهما المصدر أو جملة من مبتدأ وخبر أي إجراؤها بسم الله وإرساؤها بسم الله
أو صلته والخبر محذوف وهي أما جملة مقتضبة لا تعلق لها بما قبلها أو حال
مقدرة من الواو والهاء قوله لأنه أهم الخ علل تقديم المعمول لأربعة أوجه
أحدها أنه أهم لكونه الاهتمام بالشيء والاعتناء به جوز أن ينفع به والثاني أنه
أدل على الاختصاص كما سبق وإنما قال أحد الجوازين لعدم الاختصاص من جهة
المصدر في ابتدأ أو من قراءة من قرأ بسبحة المقام الثالث أو الخ تعظيم اسم الله بهو
أدخل في التعظيم الرابع أنه أوفق بالوجود لكون اسمه منفعا في الوجود لكون
السابق بالذات يستحق التقدم بالذكر واعترض قوله لأنه أهم حيث جعل بهم في
تعليل قوله وتقديم المعمول الخ مع قول الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز لم
نجدهم اعتمدوا في التقديم حقيقة إلى الأصل غير العناية والاهتمام لكن ينبغي أن
يفسر وجه العناية بشيء ويجعل له معنى وفحص كثير من الناس أنه يكفي أن
يقال قدم للعناية ولكونه أهم من غيره في كل مرة كانت تلك العناية وبم كان أهم
وأجيب بأن في الخ حيث لا يظهر وجه الاهتمام كالظهور كما في قيام زيد والوجه الا
هتمام باسم الله كذا هو إما من حيث إنه أهم أو من حيث المشركين لما كانوا يسمون
أوثانهم بأسماء أصنامهم والإلهية إليهم كما جيء به في الاختصاص حقوقهم
كان المشركون كذا يبدؤون بأسمائهم فيقولون باسم اللات وباسم العزى وهذا

فتحه

بقصد الموحد تخصيص اسم الله تعالى بالابتداء للاهتمام والرد عليهم ومعنى
الاختصاص جعل التاليف مقصورا على النبي صلى الله عليه وسلم لا يتجاوزه الى غيره من الامم
وهذا هو قصر افراد اذ المشركون يعبدون الله وغيره. الخ فتبين بذلك اختصاص كل
عبادة بالنبي صلى الله عليه وسلم باسم الله تعالى وما عبدهم الا ليقربوه الى الله زلفى وليس هذا
لغيرهم من خلقهم ليقولوا الله فوجب على الموحد ان يقصد قطع هذه الشركة الباطلة
بكل ما يدل على الاختصاص والتخصيص والمخصوص يقتضي بحسب مفهومه
الاصلي اللغوي دخول الباء على المقصور عليه فهو اختص الموحد بالحمد اي فعل
عليه لا يتجاوزه الى غيره وهذا هو الذي يكثر الاداء الاكثر في الاستعمال في خولها
على المقصور كما في قوله تعالى يختص برحمته من يشاء. وقال الزمخشري في ادخال
يعبد مخصوص بالعبادة بعد ورود الباء في قولهم تخصيص اسم الله بالابتداء هو
المقصود جيء به على الاكثر واورد على هذا كون التقديم والاختصاص والاهتمام
افراد باسم ربك لان كلام الله احق برعاية ما يجب رعايته واجيب بان الاهتمام
فيه انما هو لهذا او لسورة نزلت فكان الاهم بالنظر اهم فالدال على الكشاف وفي قوله
او لسورة نزلت نجوز من اطلاق اسم الكل على البعض بل اول ما نزل اولها الى قوله ما
لم يعلم كما بانه وبانه متعلق بافراد الثاني ومعنى افراد الاول ايجاده الخ من غير
اعتبار تعديته الى مفعول كما في فلان يعطي اي يوجد الاعطاء كما في المفتاح
التبعيضية وهو مبني على ان تعلق باسم ربك بافراد الثاني فتعلق المفعولية
وفي خولها الباء للدلالة على التركيب واللزوم كقولهم اخذت بالخطام واكاد حسن
ان افراد الاول والثاني كلاهما منزلان منزلة اللازم اي اوجد الخ واوجدها والمفعول
والمفعول محذوف في كلاهما اي افراد الخ ان والباء للاستعانة والملابسة اي
مستعينا باسم ربك او متلبسا به اه واستشكل جواب الشيخ
بان اسم الله اهم لذاته والكلام بالخ اهم بما الم يجر لاحد الامرين واجيب
بان المرجح كلام الخ لان اصل الخ غير معلوم للمخاطب فكان الاهم
بها هو المناسب للمقام دون التخصيص المتوقف على العلم بالاصل على ان المخاطب
به هو النبي صلى الله عليه وسلم ولا يتصور منه الخ فتعين اسمه حتى يقصد

باسمه

اخوت الخطام

في التقديم اخر وجوه الفضل واهمية اسمه تعالى انما تعتبر حيث انضم اليها اهمية
اخرى كالاختصاص بحال التسمية وان اتحدت فان لم يرجحها ما هو اولى بالاعتبار
فدمت ايضا والا فلا كما هنا وبهذا تعلم ان جواب السكاكي فيه بحث كما تشعر به بان
التقديم للاختصاص وقد علمت ان ابو المقاء عنه وعن الاهتمام قلت وكل من الاهتمام
والجواب ان قال انما لم تجعل السورة مفتتحة بالبسملة مع انها مفتتحة بها كما
تقدم في كلام ابن عطية والاتفاق على انها مكتوبة في المصاحف وحك الحاج ابن اصله
من تقدم واخذ شاهص هو جاهل القراءة وغلط المصحف سوء فلم يبق الا ان السورة مفتتحة
مفتتحة بالبسملة مقدمة على الامر بالقراءة على الاصل كما في غيرها وكذا الامر
الثاني وهو تاكيد للاول او باسم ربك الذي خلق فاكيد في اذ انتهاء وتخصيص عقب الحاج ابن
ولا يقال حيث لم تقدم ما يدل على الاختصاص مع ان ابو المقاء عنه كما قدمنا قول ابو المقاء
عنه كما يمنع من تقدمه به للاهتمام قال قلت فقدمت ابن اهمية اسمه تعالى كما تعتبر
عند المعارضة فلم اعتبرت هنا قلت هو كذلك الا ان يقال اعتبرت هنا في جملة
لما بالذات على ما بالعارض اذ اسمه تعالى اهم لذاته وقيل ان تجعل التقديم للاهتمام
والاختصاص رعيا لمن يقول انها ليست اول سورة نزلت وقول التفتازاني كما يعتمد على
المخصص الصحيح وهو كون التسمية من السورة ان يجعل باسم ربك متعلقا بما قرا الما
الثاني ويكون متعلق الاسم والا باسم الله اه فيه نظر لعدم فرض قيل على كونها
من السورة اذ هي موجودة والبداءة بها حاصلة ثم ان كون المتعلق به مقدما
على الى جحيم هو ما درج عليه المحققون وان كان فيه الفصل بين الصفة والموصوف
كان المقدر لا يعطى حكم الملفوظ وقال اذا فيتصر فضيلة البدء اية باسم واقدة انما
تختص التي اذ عادة الى مخشي من كون المقدر موخرا عن الى جحيم ليلا يقع الفصل
بين الصفة والموصوف بما لم يتعين تقديره في هذا الموضع ولم ار من تعرض له اه وهل
الباء للملابسة ابلغ في التعظيم واذ خلع التالي بقراءة جعل اسم الله الخ غير
مقصودة لذاتها ولا نهاية الى امتثال على ملابسة جميع اجزاء الفعل وكان التبرك
باسمه ظاهر لكل احد وما قيل في الآية بان المراد ان الفعل لا يتم شيء منه الا ما يصدر
باسمه لا يجدي الا بعد قدر النظم والا ابتداء المشركين باسمائهم الهتهم للتبرك وكذا كون

(البيضاوي)

وهو مختل ان لم يحمل كلامه
وهو استعراض من ابادة
بقدر الذي اقتضى
بعد البسملة وبين
البسملة ابلغ الخ

اسم الله

اسم الله . الخ للجعل ليس الا باعتبار انه يتوصل به الى تلك بعد الى التبرك الخ كي
الشريف وغيره و تعقب حفيد الشارح وصي الكلوباني تلك الجهة غير ملحوظة بل
الملحوظ جهة كون الجعل غير معتبر شرعا مما يصح به كما تقرر وهو يعارض التبرك بل ارجح الثاني منع الدلالة المذكورة وبمنعه والاستعانة بجميع
اجزاء الجعل فيها الدلالة على تلك الملابسة مع زيادة كما تقرر ومعها الدلالة والثالث
بان العبرة بالخواص العوام كالهواء والدفة من اسباب التي جيء لها الخ والرابع
بان جعله الخ يشعر بان له زيادة مدخل في الجعل وتشتمل على جعل الموجود لعوان
كما له بمنزلة المعدوم وخلا بعضهم من الخمسات وفوز بما فيه كمل تنبيه
الصبي الفاء يلون باء الباء متعلقة بجعل محذوف انهم يدعون عليه جعل الباء للملابسة
ويقدرون بسم الله ملتبسا اولف اوارا بتدئ ونحو كما لي وهو يقتضي ان الضرب
مستغنى كما ينتعلق بالجعل المذكور كما انه غير عامل فيه بل الحال التي ناب الضرب عنها
وفي كلامهم بحث الا ان يقال مرادهم بالتعلق ما هو اعم من الصناعي واللغوي فان
كانت الباء للاستعانة فالتعلق صناعي وان كانت للملابسة فالتعلق لغوي
لان الحال تتعلق بجعل مثلها وبهذا اجاب الكبيسي عن عبارة الخ مخشري في الخ بعبارتهم
الاتية الخ مخشري وبه خرج من عبارته ما اجاب به الكبيسي بما في تلميح كما يستفاد
بخلاف عبارتهم و قال في الكشاف فان قلت ما معنى تعلق اسم الله بالقراءة قلت
فيه وجهان احدهما ان يتعلق بما تعلق به الاسم بالكتابة في قولك كتبت بالقلم والثاني
ان يتعلق به الذكر بالاخبار في قوله تعبت بالحمل على معنى متبركا باسم الله اقرأ
وكذلك قول القراء بالياء والتاء معناه اقرأ مستعينا بالربي والتميمي وهذا
الوجه اعرف واحسن اهـ محل الحاجة وقال الشيخ اكمل الدين قوله والمعنى متبركا
بسم الله يدل على ان الباء متعلقة بمحذوف وهو متبركا و قال الكبيسي في قول
الكشاف والثاني ان يتعلق به تعلق الحصر بالاخبار في هذا التعلق بحث لان افراد
ليس بعلامة الجار والمجرور وقد يكون متعلقا به وهو الاولى ان يحمل على اللغوي فان
للحال تتعلق بعاملها فيستدل به كما في المشاكلة او على الابدال كما نص عليه
في قوله تعالى كلما اغتبت وجوههم قطعا من الليل مظلما اهـ و اشار بقولي

لقوله في شرح هذه الآية **فإن قلت** الخ اجعلت مكلما حالا من الليل فما العامل فيه
**قلت** لا يخلو اما ان يكون اغشيت من قبل ان من الليل جملة لقوله فظلما بسكون الظاء لغة
هي قراءة ابن كثير والكسائي من السبعة وجعفر من العشرة فكان ابضاوه للموصوف
الى الموصوف كابضاويه الى الصفة واما ان يكون العامل في من الليل فعل ابو حيان اما الوجه
الاول فبعيد لان الاصل ان يكون العامل في الحال هو العامل في ذي الحال والعامل في من الليل
هو الاستقر او اغشيت عامل في قوله فظلما الموصوف بقوله من الليل فاختلفا فان كان
الوجه الخ او اما ان فظلما مستقر من الليل وكائنة من الليل في حال الظلمة اه وقوله متسببا كما
مثله للبيضاوي **قال السيد** يعني اه ابتداء الملابسة كما ان الملابسة تكون على وجوه
وجوه مشتى بحسب الفاعل والمقام فتحمل على معنى الملابسة هنا على وجه التبيين لهذا المعنى
الوضعي عام خاص في المقام والتبيين هنا بالفتح بيانه وانما وقع الاشكال لان التبيين لما لبس من
معاني الباء اه **وقوله** وهذا الوجه اعرب اي اوضح واجود واخرج العربية واحسن
اي اوفى بمقتضى الحال لان استعمال الباء في الملابسة والمصاحبة اكثر **وحذف** الالف
من بسم الله لكثرة الاستعمال وكونه الباء للدلالة عليه **فإن قيل** تكوين الباء بناء في
التجنيب الموجب لحذف الالف **فالجواب** ان تكوين الباء اخف من اثبات الالف
لان التكوين فعل ونصب الالف قاله البيضاوي واشارة الى انهما وان كانا تبعا الاصل
حرفا منع هذا الحكم كما انفصلت باسم الله ارتفعت وتمت وجعل منه الحذف كثرة
الاستعمال عرب وجه اثباتها عند انفصالها الخ. اي نحو قوله الله حلاوة وليس
اسم كاسم الله او مضاف الى اسم. اي نحو باسم ربك والباء للجر وكسرت لتتشاكل
حركتها عملها **والاسم** عند البصريين من الاسماء التي حذفت اعجازها لكثرة الاستعمال وبقيت اوايلها على السكون وادخل عليها مبتدا. ابتداء همزة الوصل لان من
حقها ان يبتدا. وانما تتحرك ويقطع على الساكن بضم الباء وكسرها لمجتمعه على ابعال
كقفل وافعال وعدل واعدال ولو كان بفتحها لكان جمعا على افعل وافعال بضم العين
وسكون الباء. كفلس وافلس وفعول كبلوس وفلوس **وعند** الكوفيين وسم بفتح الواو
وحذفت الواو وعوض عنه همزة الوصل وابدل منه همزة كاعاء واشاح ثم كثر استعمالها
بعومل معاملة همزة الوصل وبنيت للاوبين نحو بيه على احمد. واسماء وسمى

وسميت

وسميت ومجيء. سمي كهدى اذ المقصور لا يجيء من المثل اصل اسماء اسماو قلبت
الواو همزة لوقوعها متطرفة بعد الالف نحو كساء. واصل اسام اساموا قلبت
واوه ياء لتطرفها وانكسار ما قبلها ثم حذفت لالتقاء الساكنين وهو جمع اسماء. واصل
سمي مصغرا سميو قلبت الواو ياء وادغم فيها الياء الاولى على القاعدة وقالت
الكوفية ان هذه الامثلة مقلوبة قلبا مكانيا حيث اخذت الواو من اول الكلمة الى الاخر
فاصل اسماء اوسام فصار بقلب المكان اسامو اسماو ثم اعل واصل سمي وسيم فصار
بقلب المكان سمي واصل اسام او اسم فصار بقلب المكان اسامو ثم اعل ورد مذهبهم
بان القلب بعيد لانه خلاف القياس فلا يصار اليه وعنه مندوحة وبانه غير
مطرد في جميع تصاريف الكلمة فان اطرد في جميع تصاريفها فليس بقلب بل كل
واحد اصل بنفسه اذ لا توجد كلمة خولف الاصل فيها في جمعها وتصريفها تصغيرها
وسائر تصاريفها كيف وشان الجمع والتصغير رد الاشياء الى اصولها والكوفيون
طردوه في جميع تصاريف الكلمة المذكورة فخالفوا قاعدة القلب في نحو ناء مقلوب
نأى قالوا في المصدر نأى دون نيء وكذا في رأى مقلوب رأى بخلاف جبذ وجذب
فما هو كامل التصاريف فهما اصلان قالوا جبذ يجبذ جبذا فهو جابذ ومجبوذ
وجذب يجذب جذبا وهو جاذب ومجذوب ولذا وهم صاحب القاموس الجوهري
في دعواه ان جذب مقلوب جبذ وبان الحذف في الاواخر اولى وبان التعويض في
غير محل الحذف اولى وبان معتل اللام اكثر من معتل الفاء وبان الهمزة لم تعهد
داخلة على محذوف صدره في كلامهم كما في وعدة حيث قالوا عدة بدون
اعد بخلاف ما حذف عجزه نحو ابن واست فالاسم عند البصريين مشتق من
السمو وهو العلو لتوافقهما في التركيب وتناسب المعنى لان الاسم رفعة للمسمى
للمسمى وعند الكوفيين من السمة وهي العلامة ولغاته سبع اسم وسم
وسمي بضم وكسر فيها وفتح الاخير ايضا وقد جمعها بعضهم في قوله

في الاسم سبع لغات كلها سمعت ۞ واني قد نظمت الكل مرتجلا
اسم بضم وكسر مع سم بهما ۞ وفي سمي بثلاث حسبما نقلا

وبعضهم عدها عشرة في قوله اسم وحذف همزة والقصر مثلثا ثم سمات عشر

وبعضهم ثمانى عشرة مجموعة فى قوله ﻫ ثلاث من اسم سما . مع اسم سمة ﻫ
ﻫ كذا اسمات سما بدا . الهر تقى ﻫ تنبيه تقدم ان من اسمه لفظ اسم ليبعده
التسمى بحصل بجميع اسمائه وقال بعضهم انما قال البسم بدون بالله ليفيد فضلان التسمى
والاستعانة بحصلان بذكر اسمه ولو لم يقل كذلك لم يفهموا ذلك وذلك فى غاية
الظهور وغاية الامر انه يحتاج الى تقدير الارادة وذلك سهل وان قيل ما النكتة فى
ارادة ذلك دون الذات قلنا تعظيم المسمى بالتسمى والاستعانة باسمه قوله
والفرق بين التسمير والتيمن بحسب والاستعانة فهو من باب الاكتفاء نحو سربيل
تقيكم الحر فان التيمن لا يشمل الاستعانة والله قال البيضاوى اصله الاله حذفت الهمزة
وعوض عنها ال والتعريف ثم جعل علما للذات الواجب الوجود الخالق للعالم كذا
فى جميع نسخ خادم الحبر على خطبة خليل والصواب قال التفتزانى انى لان الكلام له
كما فى البيضاوى فى قوله حذفت الهمزة قال السيد عيسى ان كان قبل اسم دخل اللام
كما هو المتبادر فيتعين ان يكون على القياس ان كيفية المعتادة من نقل الخ كذا الى
ما قبله ثم الحذف وان كان بعده كما هو المشهور فيحتمل ويحتمل ان الى الخ سيم
التخفيف انه يكون على القياس لوجوب الادغام والتعويض ولو كان قياسا لما وجب
لان الحذف وقع قياسا فى حكم الثابت وخالف فى ذلك ابو البقاء واختار انه على
قياس التخفيف قال السيد وعليه يكون الحذف والتعويض مع الادغام من
خواص هذا الاسم التى يمتاز به عن نظائره امتياز مسماه عن سائر الموجودات
بما لا يوجد الا فيه اه وقوله ثم جعل علما قال السيد فى حواشى الكشاف قيل
جعله علما امر بكم فى اول وضع ابتدا . واما بكم فى الغلبة التقديرية فى الاسماء
كما ان الى كم من الصفات الغالبة غلبة تقديرية اه وقال فى حاشية الكشاف
الله فيل حذف الهمزة وبعده علم لتلك الذات المعينة الا انه قبل الحذف
اطلق على غيره تعالى اطلاق النجم على غير الثريا وبعده لم يطلق على غيره
اصلا اى وان كان يصلح لذلك اه اى قبل الحذف غلبته تحقيقية وبعده صار
تقديرية وصيلتى الجر فى بينهما ان شاء الله الخ الحر قوله التقديرية فى الاسماء
جرى منه على مختار الزمخشرى انه اسم جنس كالكتاب يطلق على كل معبود بحق

او باطل

عوض على الله

او جاء ثم غلب بحيث التخريف على المعبود بحق ومختار البيضاوي انه
وصف في اصله مشتق غلب عليه تعالى وصف الصفات والحاصل اختلف فيه
على اوصاف ثلثة هل هي اسم عين او اسم ذات او اسم صفة علم او غير
علم مشتق او لا ومن اشتقاقه الجهة الاولى قال الامام الفخر قال الجوزجاني
البلخي قوله الله ليس من الالفاظ العربية بل هي عبرانية او سريانية واحتج بان
اليهود والنصارى يقولون الها ورحمانا ومرحاما قلما قرع في قالوا الله الرحمن الرحيم
واحتج البلخي على عجمية بوجوه احدها ان العرب كانوا معترفين بوجود خالق
العالم ويبعد ان يقال انهم مع هذه الاعتراف ما كانوا يعرفون له اسما من لغتهم
حتى اخذوه من لغة اخرى وخامسها قوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموت
والارض ليقولن الله اخبر عنهم انهم معترفون بالله تعالى وخامسها ان الفعل ان دخله
دخله التعجب فلو لم تكن هذه اللفظة عجمية مع كثرة نهذ به الخ - ان لم يكن الخ ان
كلهم يقولون هذا على ان التعجب غير واقع به الخ ان وهو مذهب الشافعي
وابن جرير والاكثرين وعلى انه غير علم انه هو متفق عليه وقوله الثانية اسم او
صفة اختار الزمخشري انه اسم قال فان قلت اسم او صفة قلت بل اسم
غير صفة الا ترى انك تصفه ولا تصف به لا تقول رجل الله - الله وتقول الله واحد وايضا
بصفاته تعالى لا يدخلها من موصوف تجري عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت
غير جارية على اسم موصوف بها وهو محال اه واعترض بانه الثاني فان مدعي
الوصفية لم يرض بكلامه بل الله كما يرضى الزمخشري واجيب بان الله هو
الذي يحق الحق بما ثبت لالهة بفضله واسع رضاه اسمية بحيث ورد به علما وبحث
السيد ايضا فقال الزمخشري ان اراد ان الله اسم لغة تعالى لم يقصد به اسم الجنس
معنى الصفة حتى الخلاف عليه كما هو الظاهر من عبارته وقع بسلم الا انه يبعد
فيجعل الجواز ان يكون صفة في اصله ثم صار علما وان اراد انه اسم في اصله واقعا منه
مشكل لما وقف من ان معنى الالهة سواء جعل اسما او صفة ليس موضوعا بازاء ذاته
تعالى بل هو موضوع للمعبود محقا او لا مخلص ثم يرد على انه اسم في اصله الاله
بان يقول لا نسلم تجنس المعبود من اسم تجري عليه صفاته وانه معنى متعارف

هو

وليس له اسم سوى الله ولك ان تقول الضمير في قوله انه مخشي اسم هو اما صفة
راجع الى الله الا انه بين اسميته في الدليل الاول بجعلي او صفية عن اصله وفي الثاني
بنفي الوصفية عنه حال اطلاقه عليه سواء كان اسما في اصله او صفة فيندفع
الاشكال بخلافي فيما جمع خط فور كعصفور اه واختار البيضاوي انه صفة ورد
دليل انه مخشي في الاول فاجاب الاظهر انه وصف في اصله لكنه لما غلب عليه بحيث
لا يستعمل في غيره صار كالعلم مثل اشتري يا أيها الوصف عليه و
وامتناع الوصف به والا نه يدل على معنى في ذاته المخصوص لما ابداه ظاهر قوله "
وهو الله في السمو معنى عليها اه الثالثة علم اي غير علم فعلى اختيار
الزمخشري انه اسم والبيضاوي انه صفة وقال غيرهما وتبعه السعد في ش ح
المقاصد للجمهور انه علم وقال الامام الرازي انفق العلماء الزبركلي واسم
الله تعالى على ان ما سوى هذا الاسم من اسمائه الله تعالى من باب الصفة المشتقة اما
هذا الاسم فاختلف فيه فذهب الخليل وسيبويه والفراء الى واكثر الاصوليين
الى انه غير مشتق اي علم وذهب كثير من الائمة ومنهم وجمهور المعتزلة الى انه من
الاسماء المشتقة والمختار عندنا القول الاول ويدل عليه وجوه الاول لو كان مشتقا
لما افاد قولنا لا اله الا الله توحيدا لان المفهوم من المشتق اذا هي موصوفة
بالمشتق منه وهذا المفهوم كلي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه
لان الشركة ممتنعة في نفس الامر بدليل خارجي لا من مفهوم اللفظ فثبت
انه لو كان مشتقا لكان كليا ولم يكن قولنا لا اله الا الله ما افاد من وقوع الشركة
فيه ولما كان وقوع الشركة باطلا باجماع المسلمين علمنا ان هذا الاسم علم
غير صفة قلت رد في البيضاوي بان غلبته في لغة منافية للعلم ثم قال الخ
الثاني في قوله تعالى من تعلم له سميا اي تعلم باسم الله الا الله فثبت ان هذا اللفظ
اسم ولو كان مشتقا لما كان اسما بل صفة الثالث ان الاسماء المشتقة صفات والصفة
لا يمكن في كل منها الا بعد ذكر الموصوف فلا بد لها اذا الموصوف من اسم ولما كان كل ما
سوى هذا الاسم من باب الصفات وجب القطع بان هذا الاسم اسم للذات اذ المخصوصة
الراجح ان سائر الاسماء مضاف الى هذا الاسم فوجب ان يكون هذا الاسم اسما للذات

والصفة

والصمد من الاسماء ومن الذي هو الشديد وعيسى
والعواد الخليفة والشديد وابو اسلمان الخطيبي
والعواد الجليل الكبير والقوي الجليل في اصل

والدليل

اضاف

ذلك

والدليل على قوله عليه السلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما سايرها اليه
قلت بعض دلايل الفخر يدل على العلمية وبعضها على الاسمية فقط فهي اعم
من المدعى ولذا استدل الزمخشري ببعضها على الاسمية كما سبق ثم قال الفخر
احتج القايلون بالاشتقاق بوجوه الاول ان العلم لا يوضع الا لما كان معلوما وا
والبشر لا يعلمون حقيقة الله تعالى فكان وضع الاسم العلم لها محالا الثاني ان
المقصود من العلم تمييز المسمى عما يشاركه في نوعه وجنسه والله تعالى منزه
عن ان يكون تحت نوع او جنس الثالث قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى حكم بانها
موصوفة بالحسن والاسم انما يكون حسنا اذا كان المسمى به كذلك وانما يكون
حسنا بحسب صفاته لا بحسب ذاته فوجب ان يكون جميع اسمايه دالة
على صفاته لا على ذاته والجواب على الاول ان اكثر الحقايق مجهولة كالروح و
والملك مع انه ما يمنع ذلك من وضع الاسم لها فكذا ههنا وعلى الثاني ان الا
سم العلم هو الذي وضع لتمييز الذات المعينة ولا حاجة فيه الى كون ذلك المسمى
مشارا الى جنسه او نوعه وعن الثالث انه قال تعالى ولله الاسماء الحسنى فاضافها
اليه فوجب كون هذا الاسم خارجا عنها الرابعة مشتق ام لا قال القر
طبي ذهب كثير الى انه مشتق ونحوه لابن عطية وقال في شرح المواقف هو
علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن ابي حنيفة
والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي وقيل مشتق وقال ابن خروف
في شرح الكتاب اختلف في هذا اللفظ امنقول هو ام لا فالاكثر على انه منقول
وان اصله اله منهم سيبويه ويونس وعيسى بن عمر والخليل والكسائي وابي
الحسن الاخفش والفراء والمبرد وذهب بعضهم الى انه مرتجل واليه ذهب اكثر
الاصوليين اه الخامسة مم اشتقاقه اختلف في ذلك قيل من اله الرجل اذا فزع
من امر نزل به واله غيره اذا اجاره اذ العايذ يفزع اليه وهو يجير والى هذا
القول ذهب المحاسبي وجماعة وانشد ولهت اليكم في قضايا تنوبني
فالفيتكم فيها كراما ممجدا وقيل من وله يوله ولها والوله المحبة الشد
يدة اصله ولاه ابدلت الواو همزة كما في اشاح ووشاح واكاف ووكاف وقيل من

قوله وهو التحير اذا العقول متحيرة في معرفته ويرد هذا من قولهم الجمع على الهة
دون الهة وقيل من لاه يليه اذا احتجب واختفى
لاهت بما في زند جوما بجارحة ٭ جليتها بين زند حتى تجيبها
وقيل من لاه يليه اذا ارتفع ومنه قولهم لاهت الشمس اذا ارتفعت قال
ولاهة بخفيف العشي فورة ٭ وفورة نور في اليدين ساطع
اذا ارتفاعه وعظيم شانه كانه لا يقبل الا يليه ليها ولاها ارتفع وقيل من اله
الى اعبد كفاله واشفق رويه ٭ لله عد الغاضيات الم اه ٭ سبحن واسترجع
من قاله ٭ وقيل من الهت بالمكان اذا اقمت به قال ٭ الهت بجار لا تبيح رسومها
٭ كان بقايا هاو شلوا على اليد ٭ وقيل الالهية وهي الغيرة على الاخت اعم وقيل
غير ذلك وعبارة في لسان العرب ان يقال الله خصه على غير هذا الكلام
على اضافة الجد اليه الرحمن الرحيم قال البيضاوي اسمان من بناء المبالغة من
رحم كالغضبان من غضب والعليم من علم فوله للمبالغة وليس لهما انهما
من صيغ المبالغة المبوب لها في النحو كان وفعلان ليس منها فعلان يكون رحمن
منها نحو كلابر رحيم ولذا قال ابن عطية الرحمن صيغة مبالغة ومعناها انه
بلغ غاية الرحمة كما يدل على بلوغ الغاية غضبان وسكران اه وقول من
قال انهما محال ليسا من صيغ المبالغة مدعيا ان فعيلا الذي نحن بسبوجه
على انه منها انما ذلك حيث عمل النصب بحيث لا يجامعه كما يكون من صيغ
صيغها غير صحيح وان اوى الجمهور وحسبه للعيشي وشيخه السمين
عبسى الصعوي كما تقدم في غات البحر والكوفة على ان الامثلة الخمسة تدل على
المبالغة ثم اختلفوا في عمله النصب والبصريون يجيزونه نصبها المفعول
والكوفيون يمنعونه محتجين بان الفعل انما عمل لشبهه بالفعل المتعدي
النصب فتامله فوله من رحم اي من مصدر رحم او اخذا من رحم فلا يرد اه
ما قاله انما يرد على قول الكوفيين كان الاضمار جائز وذاهبة الاخذ او سمع من ذاهبة
الاشتقاق وما ذكر من الاشتقاق فيهما هو مذهب الجمهور وقال بعضهم
لا اشتقاق لهما لان ذلك من الاسماء المختصة به سبحانه وكانه لو كان مشتقا

من الرحم

ذو

ليدل افادة المبالغة اصل

الصعود

التي ليست منها وتعلوني المنصوب بعد هذا يفعل مقدر ولم نقيد احدا من رووي نعتين فيما تعلق ولا انتهما على المبالغة اصل

من الرحمة لا تقل بذكر الموصوف مجازا ان يقال رحمان بعبادة كما يقول رحيم
بهم وايضا لو كان مشتقا من الرحمة لم تنكره العرب حين سمعوه اذ كانوا لا ينكرون
رحمة ربهم وقد قال الله تعالى واذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن وانما
كتب على رضي الله عنه في صلح الحديبية باسمك اللهم النبي صلى الله عليه وسلم بسم الله
الرحمن الرحيم قال سهيل بن عمرو اما بسم الله الرحمن الرحيم فانا لا ندري ما بسم
الله الرحمن الرحيم ولكن اكتب ما نعرف باسمك اللهم الحديث قال ابن العربي انما
جهلوا الصفة لان الموصوف تعوفهم وما الرحمن لم يعرفوا ومن الرحمن قال ابن
العطار وكان رحمه الله لم يعرف الا الذي وهم يكفرون بالرحمن واجاب
الجمهور بان انكار العرب لعنادهم بالله وما يجب له قوله كالغضبان اي
الممتلئ غضبا والعليم الكثير العلم وقال غيره البياض وهما صفتان مشبهتان
من رحم بضم عجزه كلازما بمعنى رق الغرائز بنقله الى فعل بالضم وهو مطرد
في باب الضم والفتح كما نص عليه في تصريف المقتاح نحو وضيع الخرجات
بفتح السموءل قال قلت فعيل من ابنية المبالغة وليس بشيء منها صفة
مشبهة فكيف يجعل رحيم صفة مشبهة وقد نص سيبويه على انه من
صيغ المبالغة ما لم ينقل الى فعل بالضم بقصد المحزم جابر قال الاولى قال
الدجي حيث كان الاشتقاق في اسمائه تعالى والمراد منه ان المعنى المذكور ملحوظ
في نحو الاسم والا فشرط المشتق ان يكون مسبوقا بالمشتق منه واسمه الله
تعالى قديم لا نهاية لدوامه حتى الزموم الاشتقاق لا يهام وقالوا المراد قال
في اسمه السلام متعلقه معنى السلامة وفي الرحيم معنى الرحمة اه الثانية
قال الدماميني في حاشية البخاري حصان الذي على صيغة المبالغة كرحيم
وغفور كلها مجاز انما هو موضوعة للمبالغة ولا مبالغة فيها كما ان المبالغة اذا
ثبتت للشيء اكثر ممالة وفي نحو قديم بفعل الزيادة والنقص وصفاته تعالى منزهة
منزهة عن نحو فالاولى ما ذكره قدسنة والاحسن في نحو التقي السبكي وغيره
وقال الزركشي صيغة المبالغة اما بحسب زيادة الفعل او احراز تعدد المفعول
نحو لا اوصف ونحوه قال الزمخشري في المبالغة في التواضع للدلالة على كثرة من يتواضع

عليه من عباده أو في قبول التوبة حتى فر صاحبها منها من لي بخ ب فالسعة
كرمه البيضاوي والرحمة في اللغة رقة القلب وانعطافه يقتضي التفضل والاحسان
ومنه الرحم لرقتها وانعطافها على ما فيها وأسماء الله انما توخذ باعتبار الغايات
التي هي أفعاله دون المبادئ التي هي انفعالات نفسانية والانعطاف من الكيفيات النفسا
نية الداعية الى المزاج وهو انما مستحيل في حقه تعالى ثم ان ما ذكر انعطاف الميل النفسا
في اليد الشفقة والرأفة قوله ومنه الرحم اليد ومن الرحمة بالمعنى المذكور الرحم الذات
أو انعطاف الرحم ميل جسماني والرحمة تنفعل نفساني فلا يظهر قولهم ومنه الرحم لانه
يحتاج الى الاشتقاق والتناسب بالمعنى فلا يقال ضرب بمعنى ذو ومشتق من ضرب بمعنى
ذهب ولما كان الانعطاف لأجل سبب الانعطاف أطلقت الرحمة التي معناها الميل النفسا
ني الانعطاف الرحم الجسماني واشتق منه اسم لهما وقوله وأسماء الله تعالى انما توخذ
باعتبار الغايات التي هي أفعاله دون المبادئ التي هي انفعالات اشار بذلك الى قا
عدة وهي ان جميع الاعراض النفسانية نحو الرحمة والغضب والحياء والرحم والمكر
والخداع مبادئ لامور منتزعة عليها تسمى غايات لها فالرحمة رقة القلب يقتضي
التفضل والاحسان وغايتها حال النفع او ارادة اصاله والغضب كيفية للنفس
تبعث صاحبها الى روح الى خلاف لقصد الانتقام وغايته ايصال الضرر او ارادة ايصاله
وعلى هذا القياس والمبادئ اعراض نفسانية تستحيل في حقه تعالى وغاياتها او
أفعال أو ارادة لا تستحيل له فنسبتها الى الله تعالى قد تراعى بقوله أسماء الله اسماء
مخصوصة وهي ما دل على اعراض نفسانية وكان الاولى ان يقول التي هي افعال او ارادة
ليوفي قوله التفضل والاحسان وكذا سيما ان الاشعري هو المشهور قال القرافي اتفق
أصحابنا على الصفة المستحيلة على الله تعالى وتتعين حملها على المجاز كالرحمة والرضى
والمحبة والمنة والغضب فعند الاشعري ترجع للارادة وعند القاضي ترجع
الى الفعل وهو الانعام والعفو به فهي صفة فعل حادثة وعند الاشعري صفة
ذات قديمة اهـ وعليه فكما يقال اللهم ارحمنا بمعنى انعم علينا كذلك على الاول
وحمل الرحمة على غايتها يحتمل انه مجاز مرسل علاقته السببية والمسببية ويحتمل
أنه استعارة تمثيلية بان مثل حاله تعالى في حال ملك عطف على رعيته ورقوهم

في على معنى
الانعطاف

بعضهم معروفه ولهذا يشير كلام صاحب الكشاف وانه قال الرحمة هنا مجاز عن
انعامه على عباده كان الملك اذا اعطى على عباده ورفههم احاط بهم معروفه واحط
وانعامه كما انه اذا اخرجته الغضاضة والفسولة عنهم ومنعهم خيره ومعروفه
اه وبعضهم جعلها خفيفة شرعية وكذا سائر الصفات المستحيلة
المبادي جاء على اتباع الحقايق الشرعية قوله التي هي انفعالات تقع في الرقة
والانخطاف من فيل الكيف وهو غير الانفعال فكلامه مشكل ولهذا قال الكازروني
انها من الانفعال ما ليس بانفعال فيقع الكيف كالرقة وليس انما اراد منه المعنى
المشهور اه لكن قال في شرح المقاصد لعل المراد ان هذه الامور كيفية نفسانية قد
تحدث للانفعالات قال الرضي كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج كالميل
للوصول الى المشتهى والغم هو ما يتبعها حركة الروح الى داخل خوف من موذ واقع
والغضب هو ما يتبعها حركة الروح الى خارج كالميل للانتقام ما قصه وكثيرا ما
يتسامح فيعبر بنفس الانفعالات كما يقال الرحمة انبساط القلب والغضب غليان
الدم الى غير ذلك اه وعليه فلا اشكال والى حد ابلغ من الى حيم كان زيادة المبنى
تدل على زيادة المعنى كما في فطع وفطع وكبار وكبار قال الزمخشري ومما كثر
على الحد في اي صوت من صلح الرجل انهم يبنون من كبار من اكبرهم بالشفخ
وهو مركب خفيف ليس في ثقل محامل الكبر وفعلت به كبر بين الكابة لي جل منهم
ما اسم هذا المحمل اردت المحمل الكبر فقال ليس في لغة اسمه الشفخ فقلت
بلى قال الله هو الشفخ اي ج احد الاسم التي جاءت المسمى اه والشفيخ بكسر
الشين والفاء قاله الجوهري في حاشية الكشاف واعترض على دلالة زيادة المبنى
على زيادة المعنى بخندر وانه ابلغ من حاذر واجيب بان في لغة اكثر
في الاكل وبان الكلام فيما اذا كان المختلفان في المشتق منه في النوع كخث
وخثان وصد وصديان وجرح وجرحان كل صفة مشبهة بخلاف حذر وحاذر
فان الاول صفة مشبهة والثاني اسم فاعل والصفة المشبهة لا تحاذي بالامور
الجبلية كالشره والنهم ابلغ من اسم الفاعل وبان ابلغية خندر لما كثر لا ينافي ان
ابلغية حاذر عليه بوجه. اخ كثر زيادة الخندرون قبوته ونهمه وفي هذا

فعل على معنى الانفعال

خطر كذا وإعلم كما يدل على الرحمة بل على أصل الفعل الصادر منهما وجد ونهما والله
بالغلبة إذا فتحت تارة باعتبار الكمية والآخرة باعتبار الكيفية وعلى الأول قيل يا
رحمان الدنيا والآخرة الدنيا لأنه يعم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لأنه يخص المؤمن
وعلى الثاني قيل يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لأن نعم الآخرة كلها جسام
وأما النعم الدنيوية فحقيرة وقليلة قاله البيضاوي قوله لأنه يعم المؤمن الخ لو
قال الحيوان لكان أشمل وأخص قوله لأنه يخص المؤمن هذا بناء على أن الكافر غير منعم
عليه في الآخرة وهو الذي تشهد له الشيخ زروق ونقل ابن ناجي على الرسالة أنه منعم
عليه في الآخرة تعذيبه بأشد مما هو فيه إلا أنه لا يقال هو في خدمة لأنه في محل الذل
فتقول قوله وعلى الثاني الخ لعل أن يجعل هذا من رياح الكمية أيضا لأن كمية أنواع
أي راجعة إلى كمية الحاصلة في الدنيا والآخرة أكثر من كمية أفراد هذا الحاصلة في الدنيا وهو
وهذان الاسمان اللذان اشتقا لهما قال البدفيني لا يجمع فإن قيل قد ورد الله رحمن الدنيا
والآخرة ورحيمها الخ جه الحاكم في المستدرك مرفوعا وعليه تكون الله بالغلبة
باعتبار الكيفية فقط وإلى رحمن أشار بقوله الجلالي في الدنيا والآخرة وإلى رحيم عكسه
فلت في تفسير ابن عطية أن أبا عبيد الخطابي وابن مسعود جزما أن رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال إلى رحمن رحمان الدنيا والآخرة وإلى رحيم رحيم الآخرة اهـ
وأما فتح إلى رحمن والقياس الشائع من الإعلال في ألف فعلان نحو رحمة الدنيا والله
أعلم كالعلم في كونه لا يوصف به غيره فناسب اسم الجلالة الخاص به ولذا نه في
الفاتحة فعلم لتوافق رؤوس الآي في غيرها ولأنه لما دل على جلائل الأوصاف
جعل علما فأفهم لبلا يتوهم أنها ملتفتة فلا تسمو ولا تعظمي وهذا اختار الزمخشري
وهذا كله على أنه صفة وهو مذهب الجماعة وزعم الكاف أنه علم وهو اختيار
ابن مالك وابن هشام وعليه فلا سؤال وعلى مذهب الجماعة هو من الصفات الغالبة
قال الزمخشري إلى رحمن من الصفات الغالبة كالعطشان والعيوق والصعوق قال
السيد كذا مقتضى القياس استعماله في غيره حتى كان معناه بليغ الرحمة وقد
وحيث اختص به ولم يستعمل في غيره فكأنه غلب عليه من بين ما اقتضى القياس
اطلاقه عليه وكذا غلبة الزعفران والعيوق فحق جزئية الخ لم يستعمل في غيره

يقبض

النعم

هنيئا

هذين الكوكبين لما اعتبر فيهما معنى الدبور والعبوق كان مقتضى القياس ان
يستعمل في غيرهما ايضا وحيث اختصا بهما علمين لهما فكلامهم اغلب عليهما
بخلاف الصعق فان غلبته تخفيفية وكذا نفساع الغلبة الى التقديرية والتخفيفية
ثم اهم يقولون الغلبة اما بالنظر الى القياس والاستعمال او بالنظر الى الواقع والا
استعمال او صح تشبيه الشيء بمخشى الى حمر المختص به فعلى معهود او منكر او ليس
بعلم فكحذا بالاعلام التي يلزمها اللام كما مر غرضه من التشبيه الاشتراك في
مطلق الغلبة والاختصاص فسواء كانت تخفيفية او تقديرية باللام او جرد عنها
على وجه العلمية او الوصفية او العبوق كوكب اثم مضيء يتلو الثريا والدبران
خمسة كواكب بعد الثريا وهو من منازل القمر والصعق كتف صفة مشبهة
للمخشى عليه او اصابته صاعقة وهي نار تسقط من السماء. قوله مخشى بني
ثم غلب على حي بطن من تميم وبن كلب - كان تميما اصابوا راسه بضربة
فكان اذا سمع صوتا صعق وقيل انخذ كحاما لانه كان يكحل الناس بتهامة
فهبت ريح شديدة فسفت التراب فسدها في عينه فعمي فسماه قومه بصاحبة فغلبته
والحاق على الاختصاص المذكور قول ابن حنيفة لمسيلمة بضم الميم وكسر اللام
وحكي فتحها حكاها لم يبالغ فقال من فتحها فهو اكذب منه رحمن اليمامة وقول
شاعرهم واثت غيث الورى كما زلت رحمانا لقول الزمخشري انه من باب تعنتهم
في كلامهم اي حيث يذهبون حتى في جواعرهم من اللغة لا يقال في جواعر اللغة
كما ان الغلبة كما تقدم تقديرية والقياس يقتضي استعماله في غيره كما ان استعمالهم
ذلك انما هو بعد اسفار اللغة واتفاق اهلها على اختصاصه فهو مبني كما لو
استعمل الكاذب لغير الله في غير اليمامة الا ان اختصاص ابن حمر شيء على كحرا جعل
الاسلام بخلاف الله فانه بعد الاسلام وقبله ولم يتجاسر احد على خلافه على
غيره تعالى وفي افر جواب ان مخشى غيره واحمر من الامية فقول السبكي هذا
لا يفيد جوابا بل الخ كلام السبب الحامل لهم فيه فتح لانه لم يجعله جوابا للعدم و
وقوعه بل للاختصاص له لغة وقيل المختص به المعرف باللام وقيل معناه كما زلت غيثا ارجى
رحمة على ان رحمانا مصدر واخراج الرحمن من الاعلام فيه وجهان جنا. على ان

الشرك في منع فعلان كون مؤنثه على فعلى وهذا مؤنث له أو كونه لا مؤنث له
على فعلانة سواء كانت له على فعلا أو لا الثاني مختار الزمخشري والبيضاوي
وجماعة الحامل له في الكشاف على باب منع صرف فعلان صفة من باب فعل بالكسر وقد
وبحث الرضي في ذلك بقوله والخصم ان يقول الصرف أولى لانه الأصل فيما يشك
هل صرفه امتنع أم لا وبقوله للتعليل الذي وهذا كله على مذهب الجماعة انه وصف
وأما على مذهب الأعلم ومرواعيه فلا شك في منع صرفه لعلميته وزيادة الألف
والنون تنبيه الذي حمل على مذهب الجماعة نعت لله انه لا يتقدم البدل
على النعت قال ابن القلمساني في حاشية الشفا ويجوز جرهما ونصبهما واختلفا
فيهما اه والحاصل ان فيهما تسعة اوجه رفعهما ونصبهما وجرهما وجر الأول
مع رفع الثاني ونصبه ورفع الأول مع نصب الثاني وعكسه ونصب الأول مع
رفع الثاني وعكسه ولا يجوز الجر فيهما لئلا يلزم الاتباع بعد القطع فتسعة اوجه
جائزة واثنان غير جائزين خاتمة روي ان رجلا قال لجدة النبي صلى الله عليه
وسلم تعس الشيطان فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كما نقل لا تقل فانه يتعاظم عند
ولكن قل بسم الله الرحمن الرحيم فانه يصغر حتى يكون اصغر من ذباب وقال علي
ابن الحسين رضي الله عنه في تفسير قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها ان نحن ولو
على احد بهم نقول معناه اذا اردت بسم الله الرحمن الرحيم وروي انها لما نزلت
اهتزت الجبال لنزولها وقالت الزبانية من في اهلهم يدخل النار وهي تسعة عشر
حرفا على عددهم وعن الحسن من كتب بسم الله الرحمن الرحيم حسنة احسن الله
اليه وعن الزهري في قوله تعالى وانه مع كلمة التقوى هي بسم الله الرحمن الرحيم وهي
اول ما خط القلم وجزم السيوطي بانها من خصوصيات النبي صلى الله عليه وسلم
وامته ولا يعارضه ما تقدم انها افتتاح كل كتاب ولما روي انها نزلت على آدم
واختلف هل رفعت بعده ثم نزلت على نوح الى ان نزلت على نبينا صلى الله عليه وسلم
او لم ترفع بل تتنقل من نبي الى نبي لقول بعض المحققين المختص به وبامته البسملة
بهذا القيد على هذا التنقيب وجه كثيرة اوصلها في الاتقان الى اربعين نوعا
ولما اختلف في البسملة اهي من الفاتحة حيث قيل بما تطلب البداءة به جعلها بالبسملة وتقدم

لبعضها و بعضها بالحمد لله و هو قوله صلى الله عليه وسلم كل امر ذي بال لا
يبدأ فيه بالحمد لله افطع رواه البيهقي و كذا ابو عوانة في مسنده الخ ح على
صحيح مسلم ع ابي هريرة وحسنه ابن الصلاح قال وان لم يصح كان فيه قرة ابن
عبد الله ص ضعفه ابن معين وغيره و اورده الذهبي في الضعفاء. وقال قال محمد
منكر الحديث جدا وفي ابن ماجة لا يبدأ فيه بالحمد افطع و بعضهم البقوب بالحمد
الله قال التاج السبكي والاكل افطع بعضهم افطع من غير الخ قال الباقاني على خبر
المبتدا وجاء في رواية وهو اجذم وبالدال على المبتدا وليس في اكثر الروايات وروى كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله والصلاة على فهو ابتر ممحوق
من كل بركة فذكره الى هنا وفي الاربعين عن ابي هريرة وفاقد فيه بحمد بخ والصلاة
فيه اسماعيل بن ابي زياد وهو ضعيف جدا قال ابن السبكي في حول الباقاني في
خبر هذا البتدا مع عدم اشتماله على واقع موقع الشرط او نحوه موصولا
بظرف او شبهه او فعل صالح للشرطية وجهه ان المبتدا موصول الضمير المقصود
الموصوف بخبر ضرب وكل جار وكل مجرور وكل فعل صالح للشرطية فيجاز دخول الفاء على حد قوله

كل امرئ مباعد او مدان ٭ فمنوط بحكمة المتعال ٭

قلت اشار بهذا الى ما مر في التسهيل من مواضع جواز الفاء الا انه فصل
به العبارة وفي توجيهه نظر كان قبح جعله الجواز على كون الوصف خبر ضرب
وما معه بوهم انه لو كان غير ذلك لما جاز وليس كذلك بل يجوز معه بكثرة ونص
التسهيل ممنوع ابشرحه كابن عقيل و نحو خبر الفاء. جواز جعل مبتدا واقع
موقع من الشرطية او ما اختصها وهو ال الموصولة بمستقبل عام كقوله فعلى
والسارق فاقطعوا اي حكمهما فلو فصل بصلة الماضي او عطف فالاشبه
ممنوع ونحو بالفاء او غير ال من الموصولات موصول بضرب كقوله ٭

ما الذي احاذر اللبيب معذرا ٭ فمصون وماله قد يضيع ٭

او شبه الظرف كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله او بفعل صالح للشرطية نحو
كقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم فلو وصل بجملة اسمية
نحو الذي ابوه منكم فمحسن او فعل غير صالح كالماضي معنا وكالمصاحب لما"

عوض ما يكره

جنسه من الشيء كحيوان اتى حرف صد ومكرم والذي ما يكره به مطلقا ثم
ذكر الفاء او في لغة موصوفة باحد الثلاثة وهي الكريه وشبهه والفعل
الصالح للشيء كحيوان عند اخذه بفسخ وعبد مكرم قبل بضيع ونفس
تسعى في فنائها قبل تغيب او موصوف بالموصول المذكور كقوله تعالى والقواعد
من النساء الآية وقوله ميلوا الحرام او الخطب الذي تحسبونه يسيرا فعد بلا
تلفونه معسرا او مضاد اليه نحو غلام الزيد باتين ومنه قول ذنب تمنى
اخاها يسرا مظلوما وبي ضيعا ظالما وكل الذي حملته فهو حامل
وقد تدخل على كل خبر كل الخطاب الى غيبي موصوف نحو كل نعمة بكم الله او الى موصوف
بغيبي ما ذكر كقوله كل امر مباعد البيت اه باختصار وشمل من تعلم احد
الاختلاف تخ ابدع الى البداءة باحرهما يفوت البداءة بالمالح والكلية عن ذلك
اجوبة منها حمل الابتداء على العرفي الذي يعتبر مبتدا من حيث النشر وع
بالنشر الى حين الاخذ من المفصوص فيصير اثنين فاكثر ومنها حمله على ان
من التخفيفي والاضافي والتخفيف في الشيء او على الاكتفاء والاضافي في نحو
او لابتداء اضافة الى شيء دون شيء وخص التخفيفي بالبسملة لانها في الذات والحمد
في الصفات وقال بعضهم لقوة حرف البسملة ومنها ان الباء في كل واحدة
الابتداء بها او ما يقوم مقامها ولو في الاخر بخلاف تخ ابدأ بالبسملة
واخرى بالحمدلة وطوى تخييرهما كذا في الله والشكر على الله ومنها ان البداءة
ليست فيه للالتفات صلة بيدع بل للملابسة والاستعانة قال الكمال اعلم
ان السؤال انما يرد على ان الباء في بسم الله وبحمد الله صلة بيدع او هو المتبادر
وليس كذلك بل هي للاستعانة والاستعانة لا تنافي الا استعانة بغيره او
للملابسة وهي تنصف وجوه وقوع الابتداء بالشيء وفي تخ قبل الشروع في
الشيء فلا فصل اه ومنها ان حرف البسملة والحمدلة تتعاضدا فيسقط
فيهما وترجع الى الاكتفاء كما في رواية بحمد الله والشكر على الله كما في واما ذلك
في غسلات الكلب فانه ورد في رواية احمد اهراقن الشراب رواه العارقطني من
رواية علي ولم يضعفها وفي الشوفي المسايل المنشورة انه حديث ثابت

في رواية

وفي رواية أو ظاهر رواه مسلم وفي أخرى السابعة والتراب رواه أبو داود
وهو معنى ما رواه مسلم وغيره وفي الثامنة والتراب كذا هنا سميت ثامنة لأن
يستعمل التراب معها فيما كان القبح أن منفردا فيان نفسا فكاوه ورجع إلى الاختلاف
الوارد في رواية أحد أمرين قلت هذا على مذهب الشافعية القائلين بالترتيب
ولم يأخذ به مالك أما الأضحاب حديث الترتيب أو لشذوذ عليه بسقطه
القبح أن لا ضطرابهما أو لشذوذهما عنده وما يدل على هذا الجواب الآخير
أن غالب الأعمال الشرعية لم يشرع الشارع أصله فتاحها بالحمد محصورة
بخصوصه كالصلاة والأذان والحج فدل على أنه إلى أي الأذكار وقعت الحمد
الكمال وهو حاصل في نحو الصلاة بالتكبير وفي الحج بالتلبية المطلوب عند الإحرام
فلا يتوجه ما قيل عموم الحديث معتمل لظاهر الصلاة والأذان ثم الأدلة
رحمهم الله مشتركة في قولهم مستكملا فاقتصار على البسملة لما فيه من الأدلة
جوبة والجمع أثر ولما حتياط والتنبيه بلفظ الشارع تبع المصنف رحمه الله
من سلف هذا المسلم ولخ أقول الحمد لله ابتدأ به امتثالا للحديث
التقدم وافتداء بالكتاب العزيز في الوضع كما في قوله على النبي صلى الله عليه وسلم
وشمل قوله الوضع وضعه في اللوح المحفوظ وفي المصحف لكن المصحف الذي المراد
اجتمعت عليه الصحابة وهو الجمع الأول في زمن أبي بكر والثاني في زمن عثمان والا
فصحف إدريس مرتب على ترتيب النزول له أفاده المحشي ومصحف ابن مسعود
أوله البقرة وكذا مصحف أبي وغيره وأما قوله على النبي صلى الله عليه وسلم فالصحيح الذي
رواه الشيخان وغيرهما أنه أوله باسمك ربنا إلى ما لم يعلم حتى جعل البسملة كما قدم
وقيل أوله المدثر وقيل الفاتحة وقيل غير ذلك مما يحتمله المقام ومن أداه
استقبالا. ثم لخ فعليه بالكاف في علو وأضمر لحافظ السيوطي رحمه الله
واحترز بقوله على النبي صلى الله عليه وسلم من نزوله إلى سماء الدنيا فإن الحمد
والاستغفار نزل إلى سماء الدنيا ليلة النصف جملة واحدة في رمضان جوضع في
بيت العزة ثم نزل بحمد لله منجما على حسب الوقائع عشرين سنة أو خمسا
وعشرين أو خمس وعشرين على حسب الخلاف في مدة إقامته صلى الله عليه وسلم

بكة بعد البعث والعاصر انه في اللوح المحفوظ وفي السماء الدنيا وفي جمعه
في المصحف على وضع واحد واعلم ان الكلام في الحمد ينحصر على سبيل الاختصار
في مسايل الاولى في حده فان صاحب شرح المطالع هو الوصف بالجميل على جهة
التعظيم والتبجيل فالوصف انما يطلق على فعل اللسان وحده فالتصريح به تصريح
بما يفهم من لفظ الوصف ضمنا قاله السيد وانما الجميل اعم مما في الواقع او عند
الحامد والمحمود فيشمل النعت بنحو ظلم اذا عد احدها حسنا
انما المدار التعظيم وفي وجه وهل المحمود عليه كذلك او بقيد بكونه
جميلا عند الحامد فقط وهو مختار السيد عيسى فاذا كان البادئ على الذم
التعظيم لا بد ان يكون عظيما عند المعظم لا عند غيره مع قصده عنده
وكلام في الجميل المحمود به بين كونه ثبوتيا او سلبيا كما صرح به الامام الى ان
قال والوصف بالجميل المعلوم الانتفاء انما اقترن بالتعظيم انما الحسن فال السيد لما كان
ما الجميل متناولا للانعام وغيره من مكارم الاخلاق ومحامد الافعال لم يقيد ايضا
الوصف المذكور بكونه في مقابلة نعمة كما ان الحمد قد يكون وافدا بازاء النعمة وقد
لا يكون وانما اشترك كون ذلك الوصف على جهة التعظيم كذا او بالحسنا لانه انما
عرف بمكافئة الانعام او خالقه او بعامل الجوارح لم يكن حمدا حقيقة بل استهزاء
وسخرية كما يقال في حق اعتبر في الحمد فعل الجنان والاركان ايضا لانا نقول كل واحد
منهما للحمد اشتراكيا اليه شرعا يكون فعل اللسان حمدا وليس بشيء منهما جزء منه ولا
جزء حاله ثم ان الجميل ان تناول الاختياري وغيره كالفضيلة مثلا كان الحمد من افعال
القلوب فيعد المدح وانجه عليه ان يقال مدحت اللؤلؤ على صفاته ولا يقال احمدته على ذلك
وان خص الاختياري وجعله لازم ان لا يكون وصفه تعالى بصفاته الذاتية حمدا او فيه
جواب بانه متناول لها امعا لكنه محمود به ولا بد هنا من اعتبار قيد زايد
وهو ان يكون ذلك الوصف بازاء امر اختياري وهو المحمود عليه من نعمة اونحوها
او غيرها فيختص الحمد بالفاعل المختار دون المدح اذ قد يكون فيه المحمود عليه
كالمحمود به مما ليس باختياري اه قوله ولم يقيد اي والحال انه لم يقيد قوله
فقد يكون وافدا بازاء النعمة الخ اي انه يقع في مقابلة فعل جميل اختياري وهو الفعل

قه

قد يكون نعمة صادرة من المحمود الى غيره وقد لا يكون نعمة كالعلم وقوله لانه
اذا عرى عن مطابقة الخ عرى بكسر الراء بمعنى تجرد واما عرى بالفتح يعرو فمعناه
نزل والمراد من مطابقة الاعتقاد كما قال الشريف لازمها وهو انشاء التعظيم لا
معناها الحقيقي فان الحمد قد يكون انشائيا ولا معنى لمطابقة الاعتقاد فيه
لان ما يتعلق به الاعتقاد لا يوصف حقيقة بمطابقة الاعتقاد اذ المتبادر من
مطابقة الاعتقاد الاتحاد في الايجاب والسلب وذا لا يوجد الا في القضايا ولذا
لا يقال التصور يطابق الاعتقاد فلو قال احد ان تصور مفهوم نحو اضرب يطابق
الاعتقاد نسب لما يكره عند اهل العرف الخاص وقد يكون بمعلوم الانتفاء
كما مر ولا اعتقاد فيه ولا معتقد واما الجواب عن هذا بان الواصف يعتقد
اتصاف المحمود بما ذكر فيرد بانه خلاف البديهة واعترضه صدر الافاضل
بانه لو كان خلاف البديهة لم يقصد العقلاء افادته ولم يكن اللفظ مستعملا في معناه
الحقيقي واجابه الدواني بانه لا يلزم من عدم اعتقاد مدلول الكلام عدم كونه
مستعملا فيه فان الاخبار التي مضمونها خلاف اعتقاد المتكلم كقول الشيخ المخفي
المخفي حاله عن المعتزلي العبد يخلق افعاله الاختيارية مستعمل في معناه الحقيقي
مع انه لا يعتقده بل جميع الاكاذيب التي يعتمدها اهلها كذلك ولا يلزم ايضا
كون الشيء خلاف البديهية عدم قصد العقلاء افادته فان الاكاذيب التي يعتمد
يعتمدها العاقل قد تخالف البديهية مع قصد المتكلم افادتها لغرض من الاغراض
كتغليط المخاطب او تبكيته او للتخييل والاخبار قد يقصد بها افادة التصديق
بمضمونها وقد يقصد بها افادة التخييل كما في القضايا الشعرية وقوله
او خالفته افعال الجوارح انما لم يكتف بالقلب بعدم المخالفة كما في الجوارح بل اشترط
مطابقته لانه المنظور وبه صلاح الجسد وفساده وقوله لم يكن حمدا حقيقة الخ
لقائل ان يقول اذا اقترن الوصف بالجميل بما ينافي التعظيم جاز ان يعد كل من الوصف والفعل
بما يقتضيه فيعد الوصف حمدا او تعظيما والفعل تحقيرا او هزوا فلم يجعل الوصف
هزوا ايضا فالجواب ان التعظيم والتحقير من شخص واحد في ان واحد لا يجتمعان
فان فرض اجتماعهما لم يتبادر منه الا التحقير فكانه نص في التحقير فحمل المحتمل

عليه والتعنيف بالقبح والذم اشد من التعظيم بالحمد والكمال الا ترى ان الحي في ما يوهم
الاستهزاء والتهكم يوجب الذم والعقوبة وقلما يترتب على صريح التعظيم ما يناسبه
اهـ اقول وقوله كما اشير اليه مشكل اي بقوله وانما الاشكال الخ وقوله وليس يخفى منهما الخ
فيه بحث اذ احدهما اي التعريف يقتضي كونهما جزئيين للمعرف والحواجب اقتطاعهما كما
فعل بشيء من الآلهة وآله الجبل الذي حكى المصنف ما يرد به معناه الحقيقي كما اعترف
هو به بقوله لم يكن حمدا حقيقة بل هو مجاز على كلا الاستعارة التهكمية فالمراد
بالعلم في الكتاب الدليل الحصلي والمجاز لا يجتمع زمنه مع الحروف وقوله انجه عليه ان
يقال الخ هذا مذهب الجمهور وان الحمد يشترط فيه كون المحمود عليه فعلا اختياريا
بخلاف المدح فانه اعم وسوى الشارح بين الحمد والمدح في اختصاص الفاعل وقال
في تفسير قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان الجعل لا يمدح بغير جعله وحمل الآية
على ظاهرها بقوله الى ان يشاء جعل الله تعالى وقد نفى الله تعالى هذا عن غير فعله ويجوز
ان يحمد وانما يمدح او تناول المدح بالجعل او حمل الوجه مع انهما جعل الله تعالى اي يحمد
لانهما على الاوجه الجميلة وقال في موضع الحمد والمدح اخوان قال السيد اي متراديان
وقيل اراد الاخوة في اشتقاق الكبير وهو الاشتراك في الحروف الاصول من غير تقديم وتاخير مع
التجاذب في المعنى او تناسب فيه كالجذب والجبذ والحمد والمدح او في الاكثر بان يشتركا
في اكثر تلك الحروف وجيء بالباقي مع الاتحاد والتناسب في المعنى كالهه والله وكالعلق
والعلم اهـ وقال في الفايق الحمد هو المدح وبهذا تعلم ان نسبة بعضهم للزمخشري به الشيء
الى غير محله وان الحمد غير مختص بالاختياري كالمدح خلافا وان اعتمده
الشارح ايضا وحمل كلام الموقف عليه حيث لم يفد بالاختياري غير كلام لتبعيته فوقه
مردود وما اوضحا خطاوه وتركه ما اطبقت عليه الآية وقوله ايضا ان التقييد بالاختياري
يلزم عليه خروج الثناء على الصفات الذاتية غير كلام لما استراه وقوله وقد يجاب
بانه متناول لها الخ ما اجاب به من ان الحمد المحمود به لا يختص بالاختياري بل اعم من
ان يكون اختياريا او غيره بخلاف المحمود عليه هو مختار المحقق الخوافي والعلامة
صدر الافاضل في حواشيه التجريد والمطالع وبه جزم المحقق حسن الرومي وقال انه
الاشهر فلو اثنى على شخص بحسن القامة او صباحة الوجه في مقابلة انعامه كان حمدا

لما كر نقل العلوانى فى شرح التهذيب عن بعض وجوب المحمود به اختيارا ما ثم يكون
اختياريا موجها بان الجميل صفة الفعل وهو الاختيار كما ذكى الشفتى انى واجد انه
لم يثبت لغة عموم المحمود به حتى يصح فى ذلك للمحمود عليه والاصل كون
المحمود به فعلا اختياريا مثله وكما لم يسمع الحمد على صباحة الخد ورشاقة القد
الوضع لم يسمع الحمد بهما وعدم حمد اللؤلؤ كما يمكن كونه من جهة امتناع كون الحمد
المحمود عليه اختياريا يمكن كونه من جهة كون المحمود به كذلك فجعله دليلا على
احدهما فقط تحكم وعلى هذا فيجاب بان تلك الصفات لما كانت مبدأ لافعال
اختيارية كان الحمد عليها باعتبار تلك الافعال وان الخلقة الوضعية لما كانت
كمالية فى نفسها فى منزلة افعال اختيارية يستقل بها فاعلها فالحاصل
على القول الاول يجاب بالمعارضة وعلى الاخيرين بالاخيرين واعترض كل من
المعارضة الثلاثة اما الاول فكان الامام التفتازانى وغيره صرحوا بثبوت الحمد على
صفات الله تعالى واما الاخير فلان محل صحة العكس جاز تكاب المجاز فى التعريف
من غير قرينة جاز تكاب الجزء الذى جعلوه المراد والمخلص جعل النفع بمعنى المحمود
خاصة وان جمع فى حمد الله سبحانه بانه وصفه تعالى بصفاته وافعاله كما
جرى عليه المتقدمون تنبيهان الاول انما اعتبر ان المحمود عليه كالمبدأ
يكون امرا اختياريا فاعلم انه اختلف بعد ذلك هل لا بد ان يكون فعلا
صادرا عن المحمود او اعم من كونه فعلا او كيفية قائمة به الثانى كلام كلام الجمهور
وذهب الى الاول السعد فى حواشى الكشاف فجعل الرازى فقال الحمد اخ فجعل الجميل
فلا بد ان يكون للمحمود عليه خارج صادرا عن غيره لا على وجه القاعلية وهو
واقفه الخ اوفى ومن هذا لهم ان مراد السيد بقوله يختص الحمد بافعال المختار
انه فاعل المحمود عليه قاله السيد عيسى قال قلت كتبت اما الحمد على العلم والحكم
والاخلاق النفسانية قلت فى كتاب التوسيع ان الحمد لا يجوز على صفات الذات
كالعلم والحلم لا يجوز الا على صفات الفعل كالخلق والرزق لكن الظاهر من تحقيقات المتاخرين
ان الحمد اخ الفعل الخ بنى على اللغوى والحق فى جميع ذلك افعال علمت
وحلمت كما يقال اعطيت واكرمت وقد صح ان يكون الكيفيات النفسانية ذات فعل

الشريف وغيره وعلى ما في رضاه يكون الحمد على النعمة فانه يدل على جواز ان لا يكون المحمود
حقيقة على الانعام لا النعمة قال قلت هذا جواب على ما هو المعلوم من ان الحمد على الانعام امكن
من الحمد على النعمة فانه يدل على جواز ان لا يكون المحمود عليه فعلا قادرا واذ النعم
لا تعد اقعد لا قلت لا شبهة لاحد في ان المحمود عليه يجب ان يكون ام في المحمود
قال اللام الاجنبي عن شخص لا يكون سببا للثناء عليه بخلافه والا لامكن حمد
زيد على ما لم يتعلق به من فعل عمرو او غيره وهو فاسد فكذا والحمد على النعمة
لذاتها غير معقول اذ لا بد من ملاحظة تعلقها بالمحمود بالصفح ويرجع
الى الانعام قال الحمد على النعمة ح لاجل انعام المحمود اياها واما الحمد على الانعام
فهو لانه فاعل اختيار الحمد على الانعام امكن والذي يلزم مما في المعلوم ان الحاصل من الفعل
قد يجعل بمنزلة الفعل ويحمد عليه كما لو ان انسانا بنى من حيث حصوله منه والمحمود
عليه الفعل وما هو بمنزلة الفعل ما فيه الفعل اه الثاني ما ذكر من اشتراط الاختيار
انما هو بالنظر الى الحقيقة اما المجاز فلا كما صرح به الشيخ حيث قال ومن المجاز الحمد
الارض رضيت سكناها والزرع ينحامدون الحصاد. وجاورته بما يحمد جواره وواعد
وافعاله حميدة وهذا الانعام ليست عند محمد اي لا يحمد اكله اه وقوله
تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا امر بما يوجب وصف الشيء بوجب صاحبه.
ومن المجاز قول الشاعر، اذا الصبح حمد من اسمه اسفاره، وقول الاخر، والصبح يحمد في المواطن كلها،
وقول ابن رشيق رحمه في مقصورته، اخ ابلوت السيد محمودا فلا، تذمه يوما اذا راء فذلا،
كذا زعم محمود مجاز على المرضي الثالث تفسيره الحمد يتضمن محمودا به وعليه فالاول
صفة بكمال اتصاف الشيء بها على وجه مخصوص والثاني ما يدفع الوصف الجميل
جاز ابه بمعنى ان المنعوت فيما اتصف به من جميله والاظهر كما له فهو كالعلة الباعثة
للواصف على الوصف او هو علته وفي يختلفان كالشجاعة او العلم على انعامه
وقد يكون الشيء الواحد محمودا به وعليه معا كالنور امن ينعم او يصلي فالاظهر انها
به بخلاف الصفة من جهة بعثها على اتصافه بها محمود عليها ومن حيث انه
اتصافه والاظهر كونه من جهة انه محمود بها وتتكلم على تعريف المؤلف بقوله
الله قوله الثناء بالكلام الثناء هو الذكر بجميل وفي الجمل الكلام الجميل وهو مختص

بالنسان

باللسان وزيادة بالكلام حشو واما خبر انت كما اثنيت على نفسك فمجاز لقصد
المشاكلة واجيب بان الاختصاص غير مجزوم به الخ المفهوم من الصحاح والكشاف
عند تفسير قوله تعالى والخ واما فيه انه الاتيان بما يشعر بالتعظيم مكلفا وبانا
لا نسلم اختصاص الذكر والكلام باللفظي وبان على تقديره بيان الواقع واجيب
الحمد والشكر انما يفهم المعروف جعلا ولذا قال سواء كانت من باب الاحسان الخ مع ان
الكلام في التعريف يعني في التعميم او دفع توهم التجوز بالكلام المنشأ على ما ليس
باللسان وان كان المجاز لا يجتمع زعنه في التعريف فوله على المحمود حشو بل اولى
حذفه بل هو مضر بحصول المراد وربه واما اجيب عنه باختلاف الجهة فوله تجميل
صفاته الباء متعلقة بالكلام اي التكلم بجميل الصفات او هي ومدخولها بدل منه
بدل اشتمال باعادة الجار ولا يصح جعله بدل البعض بمعنى على لعوده على المؤلف
بالتعريف باخلال قيد الاختياري المحمود عليه وبه تعلم ان استشكاب الم الكشي
له غير كلام وقط التجميل فيه ان قلنا بعموم المنشأ في المدح والذم وتبيان الواقع
ودفع توهم المجاز ان قلنا اخاص بالمدح وذكر صاحب القاموس الفولين مع عدم
العموم فوله كعلمه وشجاعته هما من مفعولات الكيف وتعلم الخلاف في الكيفيات
النفسانية هل يصح الحمد عليها وهي هنا محمود بها على ما فرزناه او تقول بالاعم الا
اختيارية ان جعلنا محمودا عليها على القول بالمنع على ان الشجاعة تطلق على الملكة كما
الكيفية المذكورة تطلق على اظهارها كالخوض في المهالك والاقدام على الاخطار فوله
وانما قلنا المنشأ بالكلام الخ قلت استشعر بعض الجمهور التفتيش بجارحة اللسان ومع
ومقتضى التفتيش به الا يكون الصادر عن المنزه عن الجارحة حمدا او الكتاب والسنة
شاهد بكون ذلك حمدا فذهب الاكثرون الى انه لما ثبت التخصيص من النقلة على
اعتبار الالة ولا مساحة في الوضع علم ان مدار الكتاب والسنة مما يدخل على
خلاف ذلك مجازا عن اظهار صفة الكمال والمحققون من المتاخرين لما كانوا ان التخصيص
بالالة ليس مما نص عليه اهل اللغة بل هو مستنبط من الموارد والتناول فيه مجال
قالوا الحكم بان كلام الله على المجاز اللغوي مع جواز الحقيقة وان ما لا يحصى من الالوان
ليس بحمد تكلف من غير داع واضطرار وان يكون في التفتيش بالالة مساهلة

أما بان يقال خرج مخرج الغالب أو أريد بها ما سوى الجنان والاركان واختار هذا التخريج
التزاوني وقال يكون حمزة على مجاز بعيد عن قاعدة أهل النحو من اثبات الكلام له حقيقة
وعلى ما للناظم جرى المؤلف رحمه الله وأنت اذا تأملت وجدت النحو مع الاكثر ولا
يرد عليهم الوارد في الكتاب والسنة من حمل على كان كلامهم في الحمل اللغوي وهذا يشق على
كاسيما على القول بثبوت الخفايا الشرعية وقد صرح بعضهم بان الحمل ممن له السماع
يشق على قاصر وبالمؤلف رحمه الله تعالى اتباع سنتهم واقتفاء آثارهم ومما يجب التنبيه
له ان مراده بالانسان جارحة النطق فلو وقع لسان انسان فاتى بحروفه الشعرية
أو خلق النطق في بعض جوارحه كما ذكر بعض الثقات أنه شاهده فاتى به انسان حمل قاله
الحنوي قال وشمل التعبير بحمد الملائكة نطق النصوص بنطقهم وتشكلهم كالانسان
واخرج بحمد الكليم والبهيمة والنبي بعد الفصح المعتبر هذا الكلام على حمد
والله الموفق المسئلة الثانية في اعرابه الحمد مبتدأ خبره الذي هو لله وسمي
الحمد وصفا والمادح قائله الرضي وغيره ان كثير امر الحمد وصفت كرم وشجاعة او مكانية فالصفة
اسم الما حصل على الدعم او كان معنى الاستغراق يعرض له اذ تقدير الكلام هنا الحمد مستغرق
لله وكل ما يستغرق فيه غيره فهو لله وعوض بالبناء لبعد العوض جدا نحو
رميت عن القوس فالاوجه ما قبله واصله انتصب كما قاله ابن عيينة وروية العجاج
الحمد لله اول الاوابد فقال الذي يخشى ذا صبه فعل مفرد كما يذكر معه والاصل الحمد لك
حمد أو هو من المصادر السادة مسد افعالها كسقيا ورعيا لان المصادر احداث
متعلقة بمحدثها كما تقتضي ان تدخل على نسبتها البها والاصل في بيان النسب
والتعلقات هو الافعال فاستغني عن ذكرها مع المصادر افعالها الناصبة
لها وفائدة هذه المناسبة في مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها منصوبة
بافعال مضمرة انهم حيث كون تلك المصادر منزلة الافعال لفظا ويسدون بها مسدها
ويجعلونها مستعملها كاستعمال الشائع المنسوخة فصار يجري بها كاستعمال الشائع
المنسوخة في انه خرج عن كونه جملة مسلوكة التركيب جملة مهجورة عند هذا اهل اللغة
او بمعناه قلت في جعل الحمد لله من هذا القبيل نظر لان ذكر في مصادر مسموعة
عند سيبويه مطلقا مقيسة عند الجرمي والاخفش في الكلب بشرط اوحده وتكثيره

نحو

نحو ضربا زيدا اي اضرب به وسقيا ورعيا اي سقاه الله ورعاه ووقع مثل سيبويه لفي
الكلب بقول العرب حمدا او شكرا الكلب فقال ابن عصفور ولا يستعمل كبي الا مع حمدا او شكرا
ولا يقال حمدا او حمدا او شكرا الا لان بكثر العمل على الجواز ولا يلزم الاضمار الا مع كاكبي
واعترض الخافجي السيوطي كلام ابن عصفور في ذكره وجعله تغييبا لكلام ابن الحاجب
في كفايته بجواز الكفوله لم قدم من سبع خبيث مخدم ووجوبا سماعا نحو سقيا ورعيا
وخيبة وجدعا وحمدا او شكرا اه قال ولم ينبه عليه مشراحه لعدم اعتدادهم
بالنقل اه وقول ابن الحاجب سماعا هو مذهب سيبويه كما تقدم ولم يقف بعض شراح
الكافية على كلام ابن عصفور اعترض واجاب بجواب فيه نظر فقال في شرحه لهذا المحل
لم يوجد في كلامهم استعمال اما فعل العاملة في هذه المصادر وهذا ممنوع وجوب الحذف
سماعا قيل عليه فقالوا احمدت الله حمدا او شكرته شكرا واجاب بعضهم بان ذلك
ليس من كلام العصحا. وبعضهم بان وجوب الحذف انما هو فيما استعمل بالام نحو حمدا
له وشكرا له اه والحق ما قال ابن عصفور وجه وجوب الحذف ح انه كالمثل وتعليل ابن الحا
جب بتضمن الخ فيه نظر كما ذكره كاكبي ابن عقيل في شرح التسهيل قال قال بعض النحو
يين لعل ما ذكر سيبويه هكذا تتكلم العرب بالثلاثة مجتمعة او فذ بعضها بعض اشاهر
لما قال الزمخشري وابن الحاجب لان السماع يساعدهما والله اعلم قال الزمخشري وانما
عدل الى رفعه لما في الرفع من الثبوت والاستمرار دون النصب في الحدث والحدوث ومنه قالوا
سلما قال سلم رفعه ابراهيم عليه السلام لتكون تحيته احسن وحكاه الله عنه
بالرفع زاد الشنتمري في حمدا فوله لما في الرفع من الثبوت اجابة لما نسبه الحذاء واعترض بانه
لا يجري حسن الجذاسبة بين القول المتجدد الحادث والفعل الدال على التجدد والحدوث
والتحقيق ما ذكره حلبية احسب وفيه ذكر كلام البلاغة المطابقة لمقتضى الحال الى الجذاسبة
اللفظية ولا يخفى ما في جعل العدول مقيدا للدوام فول الشيخ الدوام لما دلالة ما زيد منه
منطوق على اكثر من ثبوت الاطلاق لم يجد اما كلام الشيخ انما فهم الدلالة عن نفس الاسمية
وما ذكره لا ينافي استفادة الدوام منها بواسطة العدول او بالنظر الى معونة المقام او
بالنظر الى الدلالة العقلية كما حاول بعضهم التوفيق بينهما فقال ان الاسمية تدل
على الثبوت وكونه على وجه الثبوت كما ذكر الشيخ وعقلية على الدوام كما ذكر الرضي

في الصفة المشبهة انها لما لم تعمل على التجدد ثبت الدوام بمقتضى الحقل الخ الحاصل
في كل ذات حدوثه و الشيخ نفى الدلالة اللفظية على الدوام فلا ينافي اثباته بالدلالة
العقلية ولا يحتاج الى الجواب الذي عول عليه المجيب الاول فان قلت الاسمية انما تدل على
الدوام اذا لم يدل الخبر على التجدد كما اشتهر بينهم في نحو قوله تعالى الله يستهزئ بهم انه لا يوافقه على ذلك
الا معتصم اذ التجدد هنا والخبر هناك ثابت فقد ما يعول عليه في عدم افادته الدوام
الثبوت وكما انه قد يراد باسم الفاعل كذلك بمعنى الحدوث فيه نحو قوله تعالى انك ميت وهو في حكم
الفعل و اجيب بان الاسمية التي خبرها فعلية انما تفيد التجدد اذا لم يوجد شيء آخر غير
الدوام كالعطف وهنا وجد كون اسم الفاعل للحدوث كما يقتضي العمل والكون كذلك فاجتمع الفعل
كالفعلية في ان كلا منهما يفيد الحدوث فيكون كلاما بمعنى الثبوت ايضا و قد صرح السعد في ان الباب الثالث
من المطول ان زيدا في الدار يحتمل الثبوت والتجدد بحسب تقدير حاصل او حصل الخ
و اما الجواب بان المقصود في الفعلية خصوصية الفعل التي فاعله و انها على التجدد ممنوع
و لزوم كون النسبة التي في الخبر على التجدد لا يلزم كون نسبتها التي المبتدأ كذلك لجواز
بقية ان الضمير وما يرجع اليه شيء واحد وكيف يقصد ثبوت المسند وتجدده له
معا تتمة واذا علمت ان جملة الحمد لله اسمية فاعلم انه اختلف وراء ذلك هل هي
خبرية او انشائية او محتملة لهما او مشتركة بينهما اقوال للمتأخرين و في نظر ان الاخبار
بثبوت الحمد يستلزم الوصف بالجميل فانه الحقوق بالذكر فهو جمع في نظر الى جهة
الاخبار فقال خبرية ومن نظر الى جهة الاستلزام قال انشائية صورة لان الانشاء يقال
و رد معناه بقطعه بالوجود وبحسبهما اشتهرت الدار و تبع ذلك الاقوال و جمع جمع
الخبرية منهم المولى حسن الرومي فقال و انما جمع الاخبار بذلك حالة مع ان قصد القائل احد
اذ الحمد لان الاخبار بثبوت جميع انواع المحامد لله هو عين الحمد كما ذكر فولعل الله
واحد عين التوحيد و بالغ بعضهم في الانكار كونها خبرية فقال وما نسبق الى بعض
الاوهام انها انشائية فعلى نقيض ما تقتضيه صناعة العربية وخلاف ما عليه
اهل كل الفنون الادبية فلا يلتفت عليه من اعتقد. الانصاف ان الجميل قبل تحقق الحامد لمقارنة
معنى الانشاء في الوجود لفظه والحمد ثابت مطلقا قبل الحامد و رد بان الاحكام بالذهن
اللازم في المقارنة اعتقاد وصف الواصف المعين لا الاتصاف كان الحمد اظهار الصفات

لا ثبوتها و رجح بعضهم الانشاء. بانها لا يصاغ للخبر عن غيره من متعلق خبره اسم فاعل
فلا يقال القايل زيدا له القيام فلو كان الحمد اخبارا صح ذلك لانه حامد وهو باطل فليم
والاقول بانها من صيغ الانشاء. شرعا او مشتركة بين الخبر والاخبار والانشاء. كصيغ العقود
التعفوف زيفه الموتى حضر بان عنى بالحمد الاخبار لغويته دخلها الشرع الى الانشاء. لمصلحة
الاحكام واتحاد الفعل فيما تحريفه من غير ضرورة بحيث فقول البعض هو غير بعيد فانه مبني على
عدم الاشتراك بنحو المقام و جوز السيد الكلام من قبل الاخبار كما هو اصله او انشاء. وتحقيق
المقام ادعى من ان الخبر ثبوت الحمد بمستلزم الوصف بالجميل وان تحقق بانه الاركان فهو حمد
مع جعلهم ان يأتي بالحمد الذي يلزم من لفظه الاخبار او الانشاء. مضمون الجملة لكنه بعنصر غير
ان يكون اللفظ مستعملا في الخبر وح ان قلنا ان الجملة الخبرية اذا استعملت في انشاء. وان قلنا انها تصير
انشاء. اذا كان دالا على الانشاء. مما وضع لفظ انشاء الحمد لله بمعنى احمده وهو مذهب
الشيخ عبد القاهر فلا يكون انشاء. اذ لم يوضع لانشاء. الحمد لفظ مخصوص نعم اذا ثبت
وضع من الشارع فالكلام انه يصير انشاء. عنده ايضا ولا يحتاج الى وضع اللغة فليتنظر
و يجيء ابحاث في كنهها حتوب السامة ثم اذا جعلنا الجملة الخبرية اذا وقعت
موقع الطلب انشائية تكون كلية حقيقة فيمتنع حكمها على الخبر به مثل رحمة
الله على من ساخ فانه السمر فندي في حاشيته على المطول ثم قال او توهم بعضهم ان الخبر المحمد
المستعمل في موقع الطلب داو على معناه وخبريته وذلك بان يجعل ما هو متوقع الوقوع
الوقوع بمنزلة الواقع فيخبر عنه واقعا وجعل حمل الخالق على المطلوب بان يكون ممن لا يجب
ان يتجدد الطالب من النكتة البالغة على استعمال الخبر من موقع الانشاء. يعني ما توهمه هذا
البعض وان كان يمكن توجيهه على تقدير استعماله في معنى الطلب فان الحمد الكذب بحسب
الظاهر والاكثر ان يجعل الخبر المستعمل في موقع الطلب اعم بحيث يتناول الدال على معناه وا
لمستعمل في معنى الطلب وح يجعل ذا جنبتي غلط اعني ما هو الظاهر اعني كونه خبرا حقيقة الا ان
واقع موقع الطلب للنكتة المذكورة ام فلت وكونها كلية حقيقة هو الموافق لما
في مختصر و الشيخ عبد القاهر و الا فلا فايدة لجعلها انشائية و مثل الحمد لله في احتمال
الانشاء. والخبر جملة البسملة وفيها كلام طويل لا يسعه المقام والله اعلم المسئلة
الثالثة في معنى الـ الداخلة عليه فان الذي مختصر هو لتعريف الجنس حقيقة او استغراقا وليس

السبب في اختيار الجنس ان اصل العبادة ليست مخلوقة لله فلا يكون جميع المحامد راجعة اليه كما توهمه كثير من الناس لتخصيصه باختصاص جنس الحمد به تعالى فكيف يتصور منه ان يمنع الاستغراق فتدبر ولام الحمد من احاد الاشارة مسد الاصل واصله النصب والعهد والتي الجمع للدلالة على الدوام والثبوت والعدول اليه للدلالة على الحقيقة دون الاستغراق فكذا ما يجب منابه كان النائب مناب العدول انما هو المصدر الناكرة مثل سلام عليه وكما مانع من ان تخلو فيه اللام ويقصد به الاستغراق فالاولى ان يكون كونه للجنس مبنيا على انه المبادر الى الخاطر الشايع في الاستعمال كما سيجيء في المحاذر عن خطاب الله تعالى بل الاستغراق اولى وعلى ان اللام لا تفيد سوى التعريف والاسم لا يدل الا على مسماه واذا لا يكون ثمة استغراق اصلا وزعم السيد بان المتبادر الى الفهم من اسم الجنس المعرف باللام في امثال الخطابية والشايع في جنسه استعماله هنا انما هو الاستغراق فسواء كان حقيقة او غيرها والمقام الخطابي المقتضي للمبالغة اذ الدليل اعم لنا هد على الاستغراق فاي معنى يكون في مقام يكون اولى بالاستغراق فمراد الحمد في مقام تخصيصه بالله سبحانه وفي حيز الاستغراق فكناية على علم واما قوله على ان اللام لا تفيد سوى التعريف والاسم لا يدل الا على مسماه واذا لا يكون ثمة استغراق فان اراد به انه لا يكون ثمة استغراق فهو ممنوع لان اللام او ما دخل الاسم في نفس الاسم قبل كلام في صحة هذا المعنى لكنه لا قايحه به وحري اختيار جعل جعل الحمد في هذا المقام والجنس حق الاستغراق فان اراد انه لا يستغرق فهذا اصلا بخطا هر انه غير لازم مما ذكر كيف وتوجيه لم يتصور استغراق مع العهد الحمد باللام الجنسية في موضع من مواقع استعماله وبطلانه اظهر من ان يخفى اه وزعم الاسم فتدبر ايضا بانه صرح بالتوجيه بان الاستغراق راجع على الحقيقة كان الحكم عليها بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا فكيف يحكم هنا بان المتبادر والشايع هو الجنس اه قلت اعلم ان ما هنا مقام بين الاول ان صاحب الكشاف حكم بان فتح جيم الحمد هو الاستغراق الى الجنس المعلوم لا الاستغراق اصلا وهذا هو الذي اشار اليه بقوله والاستغراق الخ بتوجيه كثير من الناس وهم والثاني ان جعل الحمد محمولا على الجنس دون الاستغراق وليس هذا مفهوما صريحا من كلامه بل كلامه محتمل والظاهر ان مقصود الشيخ اخي جلبي الاول وكلامه في شرح الكشاف وشرح خطبة الهداية صريح في هذا حيث قال والاستغراق اي وهم ان اللام للتعريف اجماعا ومعناه التعيين

والاشارة

والاشارة وهذا ليس بجيد من الاحاطة والشمول الذي هو معنى الاستغراق وهذا ما قاله
بعض النحاة ونقل عن الخليل ان اللام لا تفيد سوى التعريف والاشارة والاسم لا يدخل الا
على منكر اه فاذا لا يكون ثمة استغراق وفيه حض في الجعل فان اللام في التعريف في العهد
والجنس اه وح فللرد عليه ما نوزع به كانه بصدد توجيه قول المخشري بانحصار
افادة اللام في التعريف فلا بصدد حمل الحمد على الجنس فلا يناسبه حمله على الاستغراق بقرينة
المقام ولا ما ذكره في التلويح من تقدم الاستغراق على الجنس وقوله فاذا لا يكون ثمة استغراق
اي لا يكون معنى اللام كما انه لا يحمل عليه الحمد والسيد مهما عنه انه بصدد توجيه الثاني فلا زعم
ما ذكر وقوله وهذا بحث وهو ان محل ما ذكره الشارح في توجيه كلام صاحب الكشاف
وتوجيه واردا على ما صاحب الكشاف يمنع كون محل الحمد محمولا في هذا المقام على الاستغراق
يجعله محمولا على الجنس فقط فنقول منعه ذلك اما ان يفهم من قوله والاستغراق الذي هو
يتوهم كثير من الناس وهم وتخيل ان يقول معنى هذه العبارة ان كثيرا من الناس يتوهم ان الاستغراق هو
معنى تعريف الحمد الخ قبل قوله فان قلت ما معنى التعريف فيه وقوله ومعناه الاشارة الى
الجنس والمستفاد من هذه العبارة ان الاستغراق ليس معنى التعريف الذي في الحمد وذلك لانه
استغراق افراد جميع الحامدين بصفة الجمع كما هو مذهب في المجموع المعرف باللام الجنسية
يصح عوده الضمير كتابته في مواضع عديدة واما ان يفهم من قوله فيما سيأتي حيث قال
جعل الدلالة على اختصاص الحمد به فيجب ان يقال ضمير الاختصاص حاصل على تقدير الجنس
والاستغراق فلا دلالة فيه على تعيين احدهما واما ان يفهم من قوله فيما سيأتي وهو تعريف
الجنس قال الحمد الخ الاستغراق اي اذا لم يكن تعريف الجنس وفيه يقال عليه ان اللام
لتعريف الجنس فكيف يصح اليه من حيث هو هو وقد يصح اليه من حيث انه في ضمن جميع
اي اذا بصفة الافراد وعلى التقديرين يكون التعريف الجنس وليس في ذلك منع الاستغراق
ايضا وقد يدل على ان العلامة جعل الحمد محمولا على الجنس دون الاستغراق انه صرح بلحقه
بالجنس في قوله هو تعريف الجنس وقوله ما يبين سيأتي اجتناب الاطالة ولم يتعرض لكل واحد
الاستغراق ومعه اصلا فدل على انه اقتصر في معنى الحمد على الجنس من حيث هو هو
وجوبه انه لم يقل فيه بعد الدلالة على اختصاص الحامد بصفة الجمع اه واعلم

غنى عن بحثه باحمالنا عليه كلامه وكانه لم يقف على كلامه في شرح الكشاف وخطبة الهدا
يه والله اعلم فحصل ان الزمخشري لا يوخذ من كلامه صريحا بل ولا ظهنا منع حمل الحمد على الكل
منتفا وهو الظاهر ولا وجه لمنعه ولا سببا وهو مذهب الجمهور واجازة البيضاوي وجعل
السبب على بنائه المهم المنتفع ان السبب في اختياره الجنس لان الدلالة اللفظ على الجنس وعلى
اختصاصه بالله سبحانه وتعالى لا يحتاج فيهما الى استعانة بالمقام مع ان اختصاص
الجنس بفرد مقام اختصاص جميع الافراد وجوبي مواخذة فلا حاجة هنا في تاديته ما هو
المقصود اعني افتقار المحامد في غيره تعالى وثبوتها له الا ان يراد على الجنس معنى زايد ايضا
يستعان فيه على ادا الاحوال اذا قلت الخ المستغنى بها صار اختصاص ادا الحمد له
مع حاجته والخ الاكتفى بدلالة جوهر الكلام بكون مفهوما كمفيدا والا فلا يتم اختيار
الثاني قلت في الاختصاص مثلا زمان فان كان المقصود اختصاص الجنس واللام كذلك
وان كان اختصاص الافراد فقد جعل اختصاص الجنس دليلا عليه وسلوك هذا يفتح البرهان
فرض البلاغة وقال قبل هذا فان قلت جعل المحامد باسرها مختصة به تعالى ينافي
انقطاعة الاعتناء الية فكيف يذهب الزمخشري اليه مع تصليبه في مذهبه قلت هو لا
يمنع ان تكثير العباد وافراده على ابدالهم الحسنة التي تستحق بها الحمد من الله تعالى هي
هذا الوجه يمكن جعلها الحمد راجعا اليه ايضا ويشهد الى هذا المعنى انه في سورة التغابن
قال فله الحمد وله الملك فقد يشعر على اختصاص الملك والحمد بالله تعالى واما حمد غيره فما
عتد الى بيان خيمة الله درجت على بيانه **تنبيه** صرح بانحصار الحمد واختصاصه
به تعالى فلا محمود في حقيقة الا هو وجمع من الادباء منع الحصر فان انى واجي جاء في الحمد
والمجد ان الافضل الزمخشري والقاضي وعليه اشكال فضوله بالصعوبة كان ابدال
العباد في جمع كلها الى الله على جهة الخلق والاختراع وتهيئة الاسباب والتوفيق وفي جمع
الى العبد من جهة المباشرة بعد الارادة وهذه الجهة وان رجعت الى الله كذلك المحصل
للاسباب الدواعي للموانع فجمع التي للعبد فكحسن خلق الجميل فيه ومكنه من مباشرته
فيحمد باعتبار هذا وجوعه الى الله لا يقتضي الحصر والناس فيه على فنان منهم من يقف
المحققين وحكموا على كلامهم بالتوهين منهم الصوفي ابن العربي فيما هنا بالوهم في هذا المجال حيث
الاختصاص لله بالحمد كما يفهم عنه قول عايشة بحمد الله كما يحمد الله وقول علي لا يحمد

فعلى انحصار الحمد واختصاصه بالله تعالى

اهدا

امر احتى تخرج به ولا يحصى وروى في كلام الخ و في فهو سلكوا سبيل الاحناف مع اولياء
العظام منهم الحنفي الخ واني فضل الخوص على الحقيقة لان الحمد مختص بالفعل الاختياري وهو الا
اختيار لغيره على قاعدة اهل الحق والعبد مضطر في صورة مختار والحاصل انهم فرقوا
حمد غير الله منه لله حمد على وجل لانه مبدأ كل خير فيحمد غيره كالعارية لان الكل منه
واليه خلقا وتكسبا وتسبيبا وليس لغيره غير مجرد نظرية لما ثبت في محله وكل جمال وكمال
مضمحل في جماله وكماله وراجع اليه اختيارا لغيره يعود الى اضمار فلت كل هذا يقين ولكن
عراية الخ فض فهم الامام في الخ واني في قوله ان الحمد مختص بالفعل الاختياري والاختيار لغيره
الخ غير صحيح لان الاختيار له معنيان احدهما المعنى الحقيقي الاصلي المخصوص به تعالى
عند اهل الحق على ما مر في علم الكلام والثاني الخ في الظاهر وهو مصدر اشتق منه حمد
الارادة وهو الغالب في حركة الارادة والشيخ والحركة بالارادة ويستعمل الاختيار
بهذا المعنى في الخ بل هو المتبادر عند الاكثر وهو المراد بالاختيار المذكور في تعريف
بعد الحمد اللغوي الزيادة منه فيه كما يفتح به كلام الائمة كتشبيههم بالشجاعة والكرم
وجاز كان محمودا في العادة كالعقل والكلام والذهب وفي وضع الحمد على ذات الاختيار
في الشرع غير ما موضح ولم يقل احد من اهل السنة ان حمد زيد على اجتهاده وشجاعته
مجاز وهذه منزلة عظيمة خالف جهد الشرع والعادة واما في غير الشرع فيحمد بالمجاز فيهم
على اولياء الحقيقي وتوهينه لكلامهم مع قيام التاويل وردّ كلامهم الى الصواب وهو
الحمد بالحقيقة في فهم فلا محمود في الحقيقة الا هو ليست المقابلة للمجاز بل المقابلة
للشريعة محمد الحمد في حقيقة اللغوية وشرعية تحمد هم على اعمالهم فتحمد شرعا
لكن اذا خذ كل ذلك منه سبحانه وتعالى بالاجتماع والاختراع وان كل مجتمع منه خلقا وجميل
وتكسبا وتسبيبا وكل اختيار للعبد في نفس الامر اضطرار اعلمت ان الحامد في كلها تحمد
اليه لكن هذا لا يقتضي كون الواقع من الحيوان مجازا لغة او شرعا بل الحقيقة فيهما ورجوعه
ورجوعهم الى الله مجاز لو قال ابو القاسم الحكيم فتدبر في حاشيته على المطول فهم ما قال
وينبغي ان يعلم ان الفوائد جموع جميع الحامد اليه تعالى واضطرارها فيه ليس بحسب
التحقيق بل بحسب التاويل والادعاء على كل حقيقة السنة والاعتقاد جميعا خصوصا اذا
كان الحمل على الكافر راجعا الى الحمد وخلقه وكسبه على اختلاف المذهبين الى نفسه وان ينبغي ان

جنوهم ان المحامد الى الحمد بسبب صفاتهم الجميلة ليست حمدا لهم في الحقيقة
على فاعرف اهل السنة انى ليسوا موجدين لافعالهم فالمحمود بالحامد حقيقة
هو الله تعالى كما يدل عليه كلام الفاضل حيث جاء وكتابة في كتبه وكلام من حكى بان مذهب
صاحب الكشاف مبنى على مسئلة خلق الافعال ممنوع بل يشترك احد في الحمد كون المحمود
موجدا للجميل المحمود عليه بل يكفي كونه محلا له ومنسوبا الى اختياره ولم يقل احد
من اهل السنة ان حمد زيد على اكرامه وعلى شجاعته مجاز فلا يرد علينا حقيقة اهل السنة والا
عتزال الخ ان جميع المحامد ليست راجعة اليه تعالى ومنحوف فيه بحسب التحقيق وح
ويجوز رجوعها اليه وحمل هذا فيه بحسب التاويل الذي اعانى الكلام ان التاويل على مذهبنا
اهون منه على مذهبهم وفيه اخ هو انه يجوز على مذهبنا الحمل من هيئتهم ان يحمل الله على كل جميل
اختياري وان كان من العبد باعتبار وعلى انه تعالى خالق له كما حمد حقيقة اي بحسب الخ ب
كما يجوز ان يحمل العبد عليه باعتبار انه كاسب له كما هو الا يستلزم انحصار جنس الحمد
وجميع افراده فيه تعالى حقيقة اه وتبعه في الحقيقة بدفع اعتراضه على الفاضل وتبعه
بعض شروحه المحققين المعاصرين باللغة والشرع ان حمد العبد افعالهم مجاز عندهم
وتبعهم محشيتوه مخالفون لهم وليس مرادهم بالحقيقة الا ما قلناه والله اعلم بالصواب
والحاصل انك اذا نظرت الى اللغة والشرع علمت ان رجوع حمد العباد الى الله مجاز
بحسب التاويل والا على واذا نظرت الى الحقيقة في نفس الامر باعتبار التاثير والايجاد
حقيقة والعكس وليست هذه الحقيقة المقابلة للمجاز حتى يحكم بان حمد العباد مجاز
كما توهم الى بقي الاول حل ما قلناه لا فبتدبر جيد مما علية تكميل داود وخصيبا الحلبي والمفتي
وقيل للعهد كما ينبئ عنه قوله تعالى اخ هو اب النار كما نقله الشيخ عن الزجاج واجازه الواحدي
على معنى ان الحمد الذي حمد الله به نفسه وحمد به انبياؤه واوليائه مختص به والعبرة
بحمد من ذكر فلا يرد منه لغيره **المسئلة الراجحة** في اضافته الى اسم الجلالة دون
غيره **التنبيه** اني الله اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولذا
لم يقل الحمد للخالق او الرازق او نحوهما مما توهم اختصاص استحقاقه الحمد بوصف ما
اشار بهذا الى ان اسم الله جامع للذات وصفات الكمال وجه في ان هذه الذات
المخصوصة المشعورة بالاتصاف بصفات الكمال مما كان علما لها دالا عليها بخصوصها

تحمل

يدل عليها الصفات لما لم يكن موضوعا لمفهوم كلي كالرحمان قوله ولذا لم يقل الخ اي
ولكون الله اسما للذات لم يقل الحمد لله الخالق الخ ونحو ايراج منها انه اسم لم يتسم به احد آسم
قال الخليل اتفق جميع الخلق على ان قولنا الله مختص بالله قال الشيلي ما قال احد اتخذ الله
سوى الله قال ابن العربي التسمية به ممنوع قطع الجاب فلا يتسمى به احد كما حققه وما
مجاز زايد عليه قوله هل تعلم له نظيرا معناه هل تعلم احدا تسمى باسم الله سوى الله
واما حمل الاسماء فقط تسمى به غيره ومنها ان هذا الاسم خاص بمعناه به تعالى واما
غيره فقط يتصور الاشتراك به معناه كالرحيم والصبور والشكور ومنها ان كثيرا من
العلماء زعم انه اسم الله الاعظم الذي اذا دعي به اجاب واذا سئل به اعطى فلت
اللعب الحافظ السيوطي في تاليفه اسم الله الاعظم ملخصه انه اختلف فيه فقيل لا وجود
له بل جميع ان اسماءه كلها عظيمة وقيل هما استاثر الله بعلمه وقيل انه هو وقيل الله
وقيل الله الي حي الي حيم وقيل الي حي الي قيوم وقيل الحي القيوم وقيل الحنان
المنان بديع السموت والارض ذو الجلال والاكرام وقيل بديع السموت والارض ذو الجلال
والاكرام وقيل ذو الجلال والاكرام وقيل الله لا اله الا هو الاحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد
ولم يكن له كفوا احد وقيل رب رب وقيل ما سئل الملح وقيل دعوة ذي النون وقيل كلمة
التوحيد وقيل هو الله الله الذي لا اله الا هو رب العرش العظيم وقيل هو مخفي الا
سماء الحسنى وقيل هو كل اسم دعا العبد به ربه مستغيثا فلم يخيب لا يكون في قرآن
غيره تعالى وقيل اللهم انك بهذه عبدك ومن قوله ومنها انه جامع للذات ولبعض
الصفات والحمد جامع لسماء اجناس الحامد فكم فرق بينهما ومنها ان هذا الاسم بخصوصه
هو الاصل في اسمائه تعالى وسماء الاسماء. صفوة قاليه قال خدني ولد الاسماء.
الحسنى فاضاف سماء الاسماء اليه ولا محالة الموصوف اشرف من الصفة ومنها
ان هذا الاسم من خاصيته انه كلما اسقط منه حرف لا يختل معناه ويفنى اسماء الله تعالى
بخلاف غيره من الاسماء. واذا اسقطت الالف يفنى لله واذا اسقطت اللام الاولى يفنى
له واذا اسقطت قال الله له ملك السموت وملك الارض وقال له ملك السموت والارض
وان اسقطت اللام الثانية يفنى ايضا هو قال الله قل هو الله احد واذا اثبت له هذه الخاصية
وجب ان يكون اعظم الاسماء. ومنها ان الكافر لا يتجيه من التسمية الا التلفظ بهذا

الاسم وهو يدل على شرفه كما خالفه بعضهم في هذا وقال غيره من الاسماء يقوم مقامه كما سيأتي ان شاء الله عند قوله ولم يقبل الواحد الايمان الا بهما ومنها ان هذه الاضافة هي الموجودة في الوجود قبل الذكر وعلى لسان الذاكر وبنيه وما اخر الكتاب الا وفيه هذه الاضافة وذلك يدل على شرفه ومنها ان هذا الاسم له خصوصية وهي ان سائر الاسماء والاعتقاد اذا دخل عليه حرف النداء سقط منها الالف واللام بخلاف هذا الاسم فيقال يا الله وفيه اشارة لطيفة وذلك ان الالف واللام للتعريف وحذف سقوطهما من هذا الاسم يدل على ان هذه المعرفة لا تزول البتة وحصول المعرفة مع العارفين هو اعظم الوسائل التي استحلب بها فهذا يدل على ان ذاته لا تقطع على العبد في وقت من الاوقات ومنها انه يختص بقطع همزة الوصل عند دخول حرف النداء ومنها انه يختص بدخول ألف الاستفهام عوض همزة القسم فالواو الله لا فعلن بالحضر والاصل والله لا فعلن ومنها انه يختص بدخول اللام عليه في التعجب تقول لله لا يفوز حق انك لمتعجب فهذه الاختصاصات تدل على تعظيم هذا الاسم ذكر هذه الوجوه كلها البيضاوي في شرح ابن هانئ وزاد في الوجوه الاخر لا تكبل بذكرها وكلام الجل لا يستحق لا للاخ خلافا لبعضهم في وجه الفرع المسئلة الخامسة في حكمه وهو الوجوب متفق عليه الحمد لله كالحج والشهادة والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والندب في اوايل المصنفات والاكل والقراءة والتدريس والخطبة والتزويج والتزوج وسائر الامور المهمة وقال البيضاوي في شرح ابن هانئ الحمد عند اهل السنة والمعتزلة واجب خلافا للقوم لنا اجتمعوا في مدركه الوجوب واهل السنة الشرع والمعتزلة العقل الحجة اهل السنة بالمنقول والمعقول اما المنقول فالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى قل الحمد لله وسلام على عباده والامر للوجوب اذا عرى عن القرائن وقوله تعالى الحمد لله رد التعليم على قول الكشي المفسر اراد معناه الطلب واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه النسائي وفي بعضها بالحمد واجمع اهل السنة على وجوبه واما المعقول فلانه لو كان واجبا في العقل لكان وجوبه اما لعادة او غيرها وباطل لانتفاء هذه الجهات والمدافع وهو جواب المختار وكذا الثاني في هذا اما عاجلة او اجلة الاول باطل لان الاشتغال بالحمد مشقة ومضرة عاجلة وكذا الثانية لعدم استقلال

العقل

العقل مع قوة القرائن الدالة وبه **واحتج** من قال بالوجوب العقلي بان قوله تعالى الحمد لله يدل على ان الحمد ملكه وخلقه لنفسه وفي ذلك دليل على استحقاق الحمد لله في كل حال وفاعل **والجواب** ان الايجاب العقلي عند هذا فاعل لم يعلم منه باختصار وهذه مسئلة شكل المنع جعلها في الشكل المساوي كما تقدم او نحوه لجعل الحد الحيز المحلي فانه اخص النقيض المسلم في قول ابن السبكي ونشكل المنع واجب بالشرع كما ادعى العقل وادعاه ابن ابي شريف بانه خلاف المشهور بل الهم الى الشكل العقلي وهو وجه الكاعات الى المسئلة كما لمح مع وضوحه في كتب الاصوليين كما لا يخفى وغيره والله اعلم **المسئلة** السادسة في فضله وافضل الحامدين **حكى** ابو اسحاق الثعلبي عن وهب بن منبه اليماني عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الغوي ليبعث عليهم الله العذاب حتى ما يفضي فيقول صبي من صبيانهم في الكتاب الحمد لله رب العالمين فيرفع الله عنهم العذاب بضع واربعين يوما **وروى** ابن ابي الدنيا عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما من شيء احب الى الله من الحمد وابغض الحمد لله على كل حال شيء قال **وروى** في بعض الاخبار اذا كان يوم القيامة وجمعت الامم يناديهم مناد من قبل الله ليقم الحامدون لله على كل حال فيقوم كذا بقية عن يمين العرش وجوههم اضوء من القمر ليلة البدر فيجاسبون حسابا يسيرا ثم ينطلق بهم الى الجنة **قال** في بعض الاثار ما من نعمة عظمت الا والحمد اعظم منها **وقال** الحسن ما من نعمة الا والحمد افضل منها **وقال** كعب الاحبار لو ان التوراة والانجيل والقرآن في كفة والحمد لله في كفة لرجح الحمد لله على ذلك **وروى** ابن ابي عقبة عن انس ما ذكر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحمد لله رب العالمين بعض ثمنه ثم حسنة على صاحب الكلام **وفي** حديث اخر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من قال الحمد لله سبحان الله وله عشر حسنات ومن قال لا اله الا الله وله عشرون حسنة ومن قال الحمد لله كتب له ثلاثون حسنة واذا كان ذلك لان الحمد في ضمنه التوحيد الذي هو معنى لا اله الا الله ففي قوله الحمد لله رب العالمين توحيد وحمد ولا اله الا الله توحيد فقط **وعورض** هذا الحديث بقوله صلى الله عليه وسلم افضل ما قلته انا والنبيون من قبلي لا اله الا الله ـ **واجيب** بانه محمول على من اراد الحمد وجه من اوجه الى الاسلام فكلمة التوحيد افضل له والا فالحمد استغرق الدين في قلبه **قلت** هذا على عدم تعيين بعضها للدخول في الاسلام وهو اختيار الدابغي محمد هميا نبي لن هتله الله **وقال** ابن حبيب في تفسيره روى ابو محمد عبد الغني

على افضل الحامد

أبو سعيد الخدري من حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إذا
قال الحمد لله قال حمدني عبدي الحمد لله وروى مسلم عن أنس بن مالك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
إن الله ليرضى عن العبد أن يأكل الأكلة فيحمده عليها أو يشرب الشربة فيحمده عليها وروى
ابن ماجة عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أنعم الله على عبد نعمة
فقال الحمد لله إلا كان الذي أعطى أفضل مما أخذ وفي نوادر الأصول عن أنس بن مالك قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لو أن الدنيا كلها بيد رجل من أمتي ثم قال الحمد لله إلا
كان الحمد لله أفضل من ذلك قال أبو عبد الله معناه عندنا أنه أعطى الدنيا ثم أعطى على أثر ها
هذه الكلمة حين نطق بها فكانت هذه أفضل من الدنيا كلها لأن الدنيا فانية والكلمة
باقية وهي من الباقيات الصالحات اهـ من الزركشي والآثار في فضله كثيرة وفي ما ذكرناه
كفاية واختلف في أفضل المحامد ولتعلم أن الحمد ينقسم إلى مطلق ومقيد فالمطلق
الحمد لله والمقيد مقيد بقيد أو مقيد بإثبات الأول نحو الحمد لله الذي بنعمته والثاني
إما إثبات وجود أو إثبات حال نحو الحمد لله العالم القادر ونحو الحمد لله على كونه عالما قادرا
قال البيضاوي في شرح البسملة قال العلماء المقيد أفضل لأنه أكثر ما ورد في كتاب الله وفي
خطب النبي صلى الله عليه وسلم وخطب أصحابه وقال الشافعي المطلق أفضل لأنه يدل
بصدق على جميع المحامد كلها معلومها ومجهولها قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وقال بعض الشافعية أفضل
المحامد أن يقال الحمد لله حمدا يوافي نعمه ويكافئ مزيده واحتج على ذلك بما جاء
في بعض الأخبار أن الله تعالى لما أهبط آدم عليه السلام إلى الأرض قال يا رب علمني ألفا
من المكاسب وعلمني كلمات يجمع لي فيها المحامد فأوحى الله تعالى إليه أن قل كل يوم الحمد لله
الحمد لله حمدا يوافي نعمه ويكافئ مزيده فقد جمعت لك فيها المحامد وقيل أفضل المحا
مد كلها أن يقال الحمد لله بجميع المحامد كلها ما علمت منها وما لم أعلم على جميع نعمه
كلها ما علمت منها وما لم أعلم واحتج بما روي أن رجلا قال هذه الكلمات جمعن فما كان
من العلم الغابر جمع وأراد أن يقول هذه الكلمات فسمع قائلا يقول يا عبد الله لقد أتعبت
الحفظة وما فهم يكتبون ثواب هذه الكلمات من العلم الماضي إلى الآن وينبغي على هذا
الخلاف مسئلة فقهية من حلف بطلاق وجنة ليحمدن الله بأفضل المحامد فما

فقال

النعم

بفعل في بقولي لا يبلى الا بما عينه من تلحي الحامد وقيل لا يبلى حتى يقول لا احصي ثنا. عليك انت كما اثنيت على نفسك اه من البيع في زاد غيري في القول لا ضبط عدد خلقه كلهم ما علمت منهم وما لم اعلم النووي في اذكاري لو حلف ليثنين على الله افضل الثنا. وكم يجزيه ان يقول لا احصي ثنا. عليك انت كما اثنيت على نفسك زاد غيري بعضهم فلما الحمل حتى قضى ووى غيري ايضا في قصة. احدهم انه قال اردت ان اقصد لتثنيه بكلمة جمعت في معانيه تثنيا فيه بجامع الحمد والتسبيح ولما كان التعرض للشكر بعد الحمد صار عند المصنفين كالمتفق عليه وان لم تفتتح الكتب الا بالحمد خاصة والتسبيح في لفظ فيه من الحمد معنى وفيه منه استعمالا تخلط للسامع مردوكة الخبيثة هل معناه والحمد او اذا تسبب ان يتعرض له افتخارا جم وافتيا. لهم فيقول الشكر لغة فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما فعل القلب اعتقاد اختراعه بحقاق الكمال او انجعال النفس له المحبة والخضوع او الاعتقاد والمحبة او جعل الجوارح عن ذكر ما يدل عليه او فعل الجوارح وهو الاتيان باوضاع الله على ذلك فبين الحمد والشكر اللغويين عموم وخصوص من وجه كما يخفى والحمد كالحمد اللغوي على رأي الزمخشري وبينهما عموم وخصوص مطلق على رأي غيرهم فان الشكر عبرة ومعنى ينبئ عن تعظيم المنعم عليه بشيء من حيث انه منعم عليه ان اطلع عليه علم تعظيمه والا فلا يجب في تحقيق هذا المعنى في الشكر الجناني ولا يقوم فيه الجهاد الذي يبنى عليه الا يقوم في حالة الا بوط الموضوع لمعنى الجهاد التواضع وعدم الاستعمال والخضوع فما ذكر فيه الا يصح اعتقاد الجنان من افتقار الشكر لعدم الاطلاع فيه اذ لا معنى لان يكون ذلك به الا بالنسبة للمعتقد واما غيره فلا يطلع عليه ولو اطلع فقول او فعل وخارج الى المطلع هو الشكر لا الاعتقاد لانه المبني على انه يجوز الاطلاع بالالهام او اخبار الغير ولا اشكال بل ولا كبر الاطلاع من جهة الشكر بقول او فعل لا يلتئم وان يكون الشكر هو المطلع فقط لا ما يطلع عليه كيف ومعنى التمام متحقق فيه غاية الامر ان يكون هذا شكرا ان له جزءا احدهما مبني على الاخر وقولنا في الفعل اما فعل القلب فتبعا فيه جماعة من الاية مع ان الاعتقاد من مقولات الكيف فلا يكون فعلا لكن من الجائز ان الفعل ما قابل الانفعال فيشمل الكيف وقد تقدم ان الكيفيات النفسانية تعد افعالا قال بعضهم وبقي الكلام على التنبيه احدهما الاول ان المشكور به اللسان لا يجب ان يكون اختياريا ولا انفعاليا كالمشكور عليه

اخذا من نظير ذلك السالف في الحمد عن السيد وغيره الثاني اذا فرض وقوع الشكر ببعض
هذه الموارد فينبغي ان يقال قياسا على ما سلف في الحمد ان وقع بغير القلب اشترط
موافقته وان وقع بالقلب اشترط مخالفة غيره كما يشير الى ذلك قولهم فعل
ينبئ عن تعظيم المنعم ثم رايت في كلام السيد رحمه الله ان القلب اشرف موارد
الشكر لان فعله وان كان خفيا يستقل بكونه شكرا حقيقة من غير ان ينضم اليه فعل غيره
بخلاف الموردين الاخرين فلا يكون فعل شيء منهما شكرا حقيقة حتى ينضم اليه فعل
القلب وقوله من غير ان ينضم اليه فعل غيره اي ومن غير ان يخالفه هذا مراده فيما
يظهر واعلم ان صاحب الكشاف استشهد لاطلاق الشكر على الموارد المذكورة
بقول الشاعر افادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا
فقال استشهاد معنوي وبيانه انه جعلها بازاء النعمة جزاء لها متفرعا عليها وكل
ما هو جزاء للنعمة عرفا يطلق عليه الشكر لغة قال ولم ينتبه لذلك المولى سعد الدين
زعم ان المقصود مجرد التمثيل بجميع شعب الشكر لا الاستشهاد على اطلاق لفظ الشكر
عليها فانه غير مذكور هنا ثم اورد السيد سؤالا اخر محصله ان الشاعر جعل
المجموع بازاء النعمة فالشكر يجب ان يطلق عليه لا على كل واحد من الثلاثة واجاب
بان الشكر يطلق على فعل اللسان اتفاقا وانما الاستشهاد على اطلاقه على فعل القلب
والجوارح حتى توهم كثير ان الشكر لغة باللسان وحده ولما جمعه الشاعر مع الاخرين
علم ان كل واحد شكر للنعمة واذا علمت النسبة بين الحمد والشكر اللغويين والحمد
والمدح فاعلم ان الحمد اللغوي هو الشكر اللغوي ان لم تقيد النعمة في اللغوي بوصو
لها الى الشاكر كما هو الثابت في النقل الصحيح وان قيدت فعموم وخصوص مطلق ولكون
النقل الصحيح عدم التقييد بوصولها الى الشاكر كما قال السعد وغيره تورك المراكشي
على المؤلف في قوله بسبب ما اسدى الى الشاكر قلت تبع المؤلف رحمه الله ابن عطية
تاج المفسرين في التقييد بذلك وناهيك به والشكر العرفي صرف العبد جميع ما
انعم الله عليه من السمع والبصر وغيرهما الى ما خلق له واعطاه لاجله كصرف النظر الى
مطالعة مصنوعاته والسمع الى تلقاء ما ينبئ عن مرضاته والاجتناب عن منهياته وعلى
هذا يكون الحمد اعم من الشكر مطلقا لعمومه النعمة الواصلة الى الحامد وغيره واختصاص

السيد هو اصل

العرفي

الشكر

الشكر بما يصل الى الشاكر قاله في شرح المطالع قال السيد وذلك لان المنعم المذكور
في تعريف الحمد العرفي مطلق لم يقيد بكونه منعما على الحامد او غيره فيتناولهما بخلاف
الشكر اذ قد اعتبر فيه منعم مخصوص وهو الله سبحانه وتعالى ونعمته واصلة الى عبده منه
الشاكر ولكون الحمد اعم من الشكر وجه ثان وهو ان فعل القلب او اللسان وحده مثلا قد
يكون حمدا وليس بشكر اصلا اذ قد اعتبر فيه شمول الالات ووجه ثالث وهو ان الشكر
بهذا المعنى يتعلق بغيره تعالى بخلاف الحمد وما يقال من ان النسبة بالعموم المطلق بين
العرفيين انما تصح بحسب الوجود دون الحمد الذي كلامنا فيه لان الحمد كصرف القلب
مثلا فيما خلق من اجله جزء من صرف الجميع غير محمول عليه لامتيازه بالوجود عن
سائر اجزائه فغلط من باب اشتباه مفهوم الشيء بما صدق هو عليه فانما ليس فان
محمولا على ذلك الصرف هو ما صدق عليه الحمد اعني صرف القلب وحده لا مفهومه
المذكور لا يقال صرف الجميع افعال متعددة فلا يصدق عليه فعل واحد لانا نقول
هذا فعل واحد قد تعدد متعلقه فلا ينافي وصفه بالوحدة كما يقال صدر عن زيد
فعل واحد وهو ضرب القوم مثلا وتحقيقه ان المركب قد يوصف بالوحدة الحقيقية
كبدن واحد والاعتبارية كعسكر واحد وصرف الجميع من قبيل الثاني كما لا يذهب
عن ذي مسكة والنسبة بين الحمد بعموم وخصوص من وجه وبين الشكر بعموم مطلق
وكذا بين الشكر العرفي والحمد اللغوي وبين الحمد العرفي والشكر اللغوي ايضا ان قيدت
النعمة في اللغة بوصولها الى الشاكر كما مر وان لم تقيد كانا متحدين وكل ذلك ظاهر
بادنى تامل ولا يخفى ايضا ان النسبة الثالثة من هذه الاربع بحسب الوجود واعلم
ان الامام فسر الحمد في سورة الانعام بهذا المعنى وتفسير الشكر بما ذكر من الصرف
مذكور في بعض كتب الاصول قيل وبهذا المعنى ورد قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور
اه قوله وما يقال من ان النسبة الخ اعلم ان النسبة قد تكون بحسب الحمل والوجود
كالتي بين الانسان والحيوان وقد تكون بحسب الوجود فقط كالتي بين الضوء والا
والشمس فانها بينهما بالعموم والخصوص المطلق لكن بحسب الوجود فقط وليست
لنا نسبة بحسب الحمل دون الوجود والنسبة بحسب الحمل تكون في القضايا واما
بحسب الوجود فتكون في القضايا والمفردات اذا علمت هذا فالنسب

الواقعة في هذا البحث ستة واحدة منها بحسب الوجود وهو الواقعة بين الحمد
لغة والشكر اصطلاحا فان مفهوم الحمد لغة وهو الوصف بالجميل الخ للمجمل على وجه الشكر
اصطلاحا وهو في الحديث الخ لكنه متى وجد وجد معنى الحمد لغة وما عدا ذلك لم
من النسب وهو بحسب المفهوم فقولهم بحثهم ان النسبة بين الحمد والشكر الخ
فبين بحسب الوجود فلا يلزم الوصف باللسان مثلا الذي هو معنى الحمد في قول
من اراده معناه الذي هو فعل الخ كما هو كلام ومنشؤ الغلط اشتباه المفهوم بالكلام ا ه
وبهذا يتضح لك كلام البيضاوي وقوله كما قال فقول هو فعل واحد الخ جعل ضمير الجمع
هنا فعلا واحدا في انه متحد في اعتبار التعلق وهذا اقتضى ان حرفته حقيقة
وقوله وضع الجميع من قبيل الثاني يدل على انه متحد في انه واحد بحسب
الاعتبار وفي كلامه تخالف وقد يقال ان كلامه اولا بحسب الظاهر وثانيا بحسب
التحقيق وهو كون حرفته اعتبارية واعلم ان النسب ستة كما مر فنضم النسبين
على الترتيب هنا لانه قدم تفنن هما النسبة بين الحمد والشكر اللغويين والنسبة بين
الحمد والشكر اللغويين عموم وخصوص من وجه سواء اعتبر في الشكر الوصول الى
الشاكر او لا وهو كلام وقد نظم هذه النسب الشيخ على الاجهوري رحمه الله وقال

اذا نسبة الحمد والشكر رمتها ... بوجه له عقل اللبيب جوانبه
فشكر لداع في اخص جميعها ... وفي لغة للحمد عم فوارد
عموما بوجه في سواهن نسبة ... فخذ نسب ستة ثم هو عارد
ولكن مراعاة المحل فهذه ... لشكر لداع في وحمد يخالف
الى الحمد لداع واجماع بعضهم ... الوجود كشمس والضياء مواقف

تنبيهان الاول ما قدمناه هو مذهب المحققين من قبل الحمد والشكر متراجعان
واليه ذهب الطيبي وقال ابن قتيبة الحمد والشكر مترادفان ينوب احدهما عن الآخر
وقال جعلت في الصحيح بقال حمدت الرجل اذا اشكرت له صنيعه وكلام الزمخشري في الكشاف
وصريحه في الفايق يدل كان على التراخي واستدل الطيبي على التراخي بصحة قولك
الحمد لله شكرا ولو كانا مترادفين واحدهما كان مصدرا له ابن عطية وهو في الحقيقة دليل
على خلاف ما ذهب اليه لان قولك شكرا انما خصصت به الحمد لله على نعمة من النعم او

وقيل

و قيل منتزع من الشكر خلاف على الله بما وحده واذعانه والحمد خلاف بما وصافه ذكره ابن عطية
وقال الماوردي الحمد على ما حمد به من الجميل والشكر على ما اعطى من النعماء. وقيل الحمد اعم وقيل
الشكر اعم الثاني تعقب العلامة البخاري تفسيرهم الحمد الذي للغوي وفي بما نصه
ان هذا انما هو اصطلاح المتكلمين واهل الشرع فقد يكون بمعنى ان حقيقة الحمد
الوصف بالجميل وليس الحمد لغة اعم منه شرعا كما ذكره الطيبي والمفسرين على تفسير الحمد
الوافع في ان يقال ان يراعيهم به اهل اللغة ما يدل على ان الشرع والعقل الا ما صح تفسير
الحمد الوافع في كلام الله الشارع به كما ان الاتفاق الوافع في كلامه الخ اذا كان لهما معنى
شرعي مغاير للمعنى اللغوي يجب حملهما على المعنى الشرعي ولا يجوز حملهما على اللغوي
اهـ وذكره المناوي في شرح الجامع الصغير من فضيلة والصلاة والسلام على رسول
الله اتبع المصرح به الله الحمد لله بالصلاة والسلام اذا البعض ما يجب له صلى الله عليه
وسلم اذ هو الواسطة بين الله وبين العباد وجميع النعم الواصلة الينا اعظمها الهدا
يه للاسلام اذ هو بين كتبه وعلى يده و امتثالا لقوله صلى الله عليه وسلم كل كلام لا يذكر
الله فهو فيه فيبدأ به وبالصلاة على وهو افضع محكوف من كل جزء كتاب الخ جه الدل
يلمي في مسند الفردوس وابو موسى المديني والخليلي الى هاوي في الارجعين قال
الحافظ السخاوي سنده ضعيف وهو في فوايد ابن منده بلفظ كل امر ذي بال لا
يبدأ فيه بذكر الله ثم بالصلاة على وهو افضع انتهى اهـ وانقل العلماء على جواز العمل
بالحديث الضعيف في فضايل الاعمال و اعتمادهم للثواب الوارد في قوله صلى الله
عليه وسلم من صلى علي في كتاب لم تزل الملايكة تستغفر له ما دام اسمي في ذلك الكتاب
ذكره في الشفا وقال العراقي في تخريج احاديث الاحياء رواه الطبراني في الاوسط
واما الشيخ في الثواب والمستغفر في الدعوات من حديث ابي هريرة بسند
ضعيف وهل المراد بصلى كتب وهو الاظهر او قرا الصلاة المكتوبة وهو اوسع
وارجى احتمالان ذكرهما وقد استشهد بعض الناس وهو ما ثور عن الحبر ابن عباس تفسير الصلاة
من الله بالرحمة ومن الملايكة بالاستغفار ومن العباد بالتضرع والدعاء. العراقي
وحديث المنتظم للصلاة يدل على ان الصلاة من الملايكة للتضرع لا الاستغفار وهو
ظاهر لان الاستغفار طلب المغفرة وفي قوله في الحديث المذكور وتقول الملايكة

اللهم اغفر له اللهم ارحمه على انهم يطلبون للادمي المغفرة والرحمة وقال تعالى والملائكة
يسبحون بحمد ربهم الاية وهي صريحة في دعاء الملائكة بغير المغفرة فالصواب
تفسير الصلاة من المخلوقين بالدعاء مطلقا سواء في ذلك الادمي والملك اه والمراد
بالرحمة من الله غايتها وثمرتها وذلك كما قال القشيري لمن دون النبي وللنبي تشريف وزيادة
تكرمة وهو الذي اعتمد المؤلف والتكرمة بضم الراء مصدر اكرمه اكراما وظاهر ما تقدم انها
مقولة بالاشتراك في المعاني الثلاثة وعليه جماعة وقال جماعة بالتواطي لان المراد بالصلاة
من الله الترحم ومن الملائكة تعظيم المدعو له والتعظيم مفهوم كلي لا يمنع نفس تصوره
من وقوع الشركة فيه ولا معنى للتواطي الا ذلك وهذا هو المرتضى عند صاحب المغني هروبا
من الاشتراك قال فيه الصواب عندي ان الصلاة لغة بمعنى واحد وهو العطف ثم العطف
بالنسبة الى الله تعالى الرحمة والى الملائكة الاستغفار والى الادميين الدعاء من بعضهم
لبعض واما قول الجماعة فبعيد من جهات احداها اقتضاؤه الاشتراك والاصل عدمه
لما فيه من الالباس حتى ان قوما نفوه ثم المثبتون له يقولون متى عرضه غيره مما يخالف
الاصل كالمجاز قدم عليه ثانيها انا لا نعرف في العربية فعلا واحدا يختلف معناه
باختلاف المسند اليه اذا كان الاسناد حقيقيا وثالثها ان الرحمة فعلها متعدي
والصلاة فعلها قاصر ولا يحسن تفسير القاصر بالمتعدي رابعها لو قال مكان
صلى عليه دعا عليه انعكس المعنى وحق المترادفين صحة حلول كل منهما محل الاخر
اه واعترض ايضا تفسير الصلاة من الله بالرحمة بانه يلزم التكرار في قوله اولئك عليهم
صلوات من ربهم ورحمة واجاب الشيخ ابراهيم اللقاني تبعا لشيخه الشيخ سالم بان
المراد هي من الله رحمة مقرونة بالتعظيم فهي اخص من مطلق الرحمة وعطف الاخص
على الاعم صحيح واجاب غيره بان الاية من باب الاطناب واعلم انه يؤخذ من كلام
العراقي المتقدم ان الصلاة التي تكون من الملائكة استغفار هي الصلاة على غير النبي او اعم
وينبغي ان تكون الصلاة من الملائكة كالتي منا فان كانت منا بمعنى الدعاء فكذلك منهم
وان كانت بمعنى العبادة فكذلك لانهم مكلفون لا سيما على القول بدخولهم في عموم رسالته
وكلام ابن حجر صريح فيما نقلناه قال في الفتح معنى صلاة الله عليه ثناؤه عليه وتعظيمه
وصلاة الملائكة وغيرهم طلب ذلك له من الله تعالى والمراد طلب الزيادة لا طلب اصل

وتكرمة

الصلاة

الصلاة اه ولا يخالف ما قلناه قول ابن عباس المتقدم لانه روى عنه ايضا انه قال معنى الصلاة من الملائكة الرحمة له بالبي كذا وانما شبه من قال انها منا عبادة لما رأى من عوده فيها علينا في ادرار الرحمة والله اعلم انتهى منا قلناه وفي بيننا وبين الملائكة والله اعلم بل يتعين حمل الاستغفار منهم على غير ما لنبينا ﷺ اذ حمله عليه يحتاج صحته لتكلف اذ منصبه الشريف ومقامه المنيع يأبى ان تستغفر له الملائكة له بل نفس عوده الى عبادة ربه توجب الدرجات وزيادة النيل الكرامات وانما تقتضي صلاتهم بالاستغفار نحو قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته وقوله صلى الله عليه وسلم الملائكة تصلي على احدكم ما دام في مصلاه الحديث وما ورد من تفسير صلاتهم بالاستغفار يحمل على نحو ما قلناه وبه تتفق الروايات عن ابن عباس وأقوال الائمة

**وأما السلام** فمعنى المؤلف رحمه الله في زيادة التأمين وكتب تحيته واعظامه وتحيته مصدر من الاسلام وأجاز عياض بان يكون مصدرا من السلامة كالكذاب والكذابة والسلام والسلامة والمقال والمقالة وهو كثير ويكون المعنى السلامة لك وعليك وأجاز ايضا ان يكون اسما لله تعالى على معنى السلام مقول لجنابك ودعاءنا ويحتمل ان يكون ايضا بمعنى التسليم والانقياد

**فان** قلت روى مالك في الموطأ عن الصحابة قالوا يا رسول الله كيف نصلي عليك فقال قولوا

**اللهم** صل على **محمد** وعلى ازواجه وذريته كما صليت على ابراهيم وبارك على **محمد** وازواجه وذريته كما باركت على ابراهيم انك حميد مجيد **و** روعيت روايات اخر قال ابن العربي الوارد في نحو ثمان روايات فلم يخل المؤلف واحدة منها فلم نخل **قلت** قال عياض في الاكمال يحتمل ان يكون هذا وقع في كيفية الصلاة وهو الاظهر اه **النووي** في شرح مسلم هذا اظهر اختيار مسلم فيحتمل ان المؤلف رحمه الله رأى ما استظهر عياض اختاره مسلم فلا تكتب في غير الصلاة كيفية معينة ويحتمل انه رأى ذلك من باب الكمال **والدليل** على ذلك اتفاق المحدثين على قولهم **قال رسول الله صلى الله عليه وسلم** وقولهم روى عنه عليه السلام ولو كانت الكيفية المروية عنه صلى الله عليه وسلم على طريق الوجوب لصاحبها لفهم المحدثون والفقهاء استحالة ذلك فيهم **وبهذا الجواب** الذي اجاب به بعضهم عن ما ورد هذا الاعتراض على ابي عمر وصاحب الهداية وغفل الابي في شرحه لهما **وجمع** المؤلف رحمه الله بين الصلاة والسلام لكراهية احدهما كما في بعضهم عن مجالس الواعظ فاله تت ثم قال اهل النحو خص نبينا او علم فيه وفي سلم الا قليلا **وقال الخطاب** في كلا

كثير من العلماء كراهية ايراد الصلاة عن السلام وعكسه وممن صرح بذلك الكراهة النووي
قال السخاوي وتوقف شيخنا فيه اي بحثي في الحاق الكراهة وقال الذي يظهر
ان يقال الصلاة والتسليم اصلا ان وصلا بوقف وسلم الخ فانه يكون ممتثلا ويتأكد بما
في خطبة مسلم والتنبيه وغيرهما من مضيقات ايمة السنة من الاقتصار على الصلاة فقط او
ولم اقف لاحد من المالكية على نص لهم الا ما رايت في المسايل المنقوطة انه يكره نحو لم يجز
اه منه باختصار وقال الجمهوري وقع في كتب اهل المذهب المتقدمين وقوعا شايعا
ذكر السلام دون الصلاة حتى اخبرني من يوثق به انه رايا منسخة من المقنع بخط الباجي
ثم بخطي فيها سوى السلام في كل محل ذكر فيه النبي صلى الله عليه وسلم وهو يدل على كراهة افراد
السلام عن الصلاة خطا واذا كان كذلك فافراد الصلاة اولى اه قلت لما ليل
له فيما ذكر كان المكروه الاتيان باحدهما فقط قاله المناوي رحمه الله وقال النووي والكلام ان
مراده هم ان محل الكراهة فيما لم يرد الاتيان فيه كقوله صلى الله عليه وسلم اذا دخل احدكم المسجد
فليسلم علي وقوله كان اذا دخل المسجد قال بسم الله اللهم صل على محمد الحديث واعلم
ان فضايل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم لا تحصى وقد صنف فيها الائمة كتبا على الانفراد
فلا نطيل بها ولعلنا نذكر شيئا من ذلك الخ اذ الحقيرة ارشاد الله وجملتي الصلاة
والسلام لانشاء الدعاء وان كانتا بلفظ الخبر وجعلهما خبرا معناه الانشاء الدعاء فيدل
على الحمد لله فكذلك الاخبار بثبوت الحمد يستلزم حمدا والاخبار بثبوت الدعاء لا
يستلزم الدعاء كما قال الجمع وفيه نظر بل لفظ الصلاة كالحمد بل الاخبار بها يستلزم
ثبوتها واما الاخبار بثبوت الدعاء لا يستلزم منه الخ اذا كان خبرا بلفظ الصلاة واما قال
على رسول الله ولم يقل على نبي الله كما ورد بعدة اثبات الرسالة وصرح بالاسم الكامل وان
كان المقام مقام اضمار تفخيما لشانه الكريم باضافته الى اسم الجلالة واستلذاذ اخا اجل
اسمه تعالى والكلام اتباعه صلى الله عليه وسلم بحيث اثنى عليه كما يجمل عليه كلام جماعة
من الايمة قال الحليمي المقصود بالصلاة عليه وسلم التقرب الى الله بامتثال امره وفضل حق
النبي صلى الله عليه وسلم علينا وتبعه الغزالي وعبد السلام وقال في اثناء الثامن من كتابه المسمى
بقانون المعارف وليست صلاتنا على النبي صلى الله عليه وسلم شفاعة له فان مثلنا لا يشفع لمثله
لكن الله امرنا بمكافاة من احسن الينا فان عجزنا عنها كفانا بالدعاء وارشدنا الله لما

ع ذاع مكافات فبتلا الى الصلاة عليه وغوه للشيخ المرجاني وقال رجمه الله السلام في
قوله صلى الله عليه وسلم صلوا علي صلى الله عليك وجه استحباب هذا الخبر الصلاة عليه
من امته ان الداعية موقوفة في استمرار فضل الله ورحمته فيما في الجمع الكثير كالجمعة والجماعة
والجماعة وجه ولا ندري قال الله فما قال انه ابا هريرة الامام اه وبالغ ابه في قوله اخ
ما زال يثني في اعلى المقامات وارفع الدرجات وقد اجاز جمع منهم السبكي والبارزي اهدا
خواب اهـ. قاله صلى الله عليه وسلم ومن منع فلم يمنعه الا لكونه بدعة ولا جل ما قلناه
قول ابن الحاجب بل قال البارزي الخصائص من خواصه انه ليس في الارض غيره صلاة
من الله على غيره فهي خصيصة اختصه الله بها دون سائر الانبياء اه وتقدم انها
واجبة مرة في العمر وتقدم كلامها جدا فذ على وجه الاستحباب والسلام مثلها والله
اعلم بالصواب اعلم ان الحكم العقلي يخص في ثلاثة اقسام فلما حمد الله وصلى على النبي صلى
الله عليه وسلم لما تقدم ذكره في المقصود مقدما على ما خلق فيه مقدمة مهمة
ينتفع بها في هذا العلم وعليها مدار ولا تلتمس من كل من تقدم منه العلم ان يعلمها موكدا
فلا بد اولا من معين مخصوص والتاكيد اما ان الخاطب منكر او متردد او متنبه لنبه
على ما فصل في محله فهو اما واجب او مستحب وعبر بعلم ليكون متعلقها علما وكليا
وهو الحكم على الحكم العقلي بالانحصار وهي لا خراج المركب والكلي كما قال الشنشوري في مقوله
الجمع قد لا خراج اخ بي او البسيط والعلم لا خراج الكلي او المركب ولا خراج عرف الله
بدون علمه اه قال السم فتحب في حاشيته وتوضيح ذلك ان المعرفة بحسب اصطلاح
لا خراج اخ بي سواء كان معلومها جزئيا او حكما جزئيا والعلم لا خراج الكلي سواء كان
معلومها كليا او حكما كليا وفي اصطلاح اخ المعرفة لا خراج البسيط سواء كان تصورا
لماهية او تصديقا باحوالها والعلم لا خراج المركب سواء كان تصورا او تصديقا وبذا
تعلم ان هذين الاصطلاحين يخالفان عرف الله وعلمه اه واختلف في الحكم هل هو من
فعل الجعل او لا او هو امر اعتباري للتصديق او لا قال في شرح المقاصد التصديق هو الحكم مع
ما يتعلق به من التصورات على ما هو مصرح به كلام الامام رحمه الله لا مجرد الحكم
على ما سبق الى المفهوم من عبارته حيث يقول انه لا خراج المقارن للحكم او لا خراج الذي
يلحقه الحكم كيف وانه يذكر في بعض الاستدلال على كون التصور جزءا منه ثم ان كثيرا

صلى الله عليه وسلم

فيه على ان اسماء الغاية اي قوله اياه صلى الله عليه وسلم جاء بين الصلاة عليه ليرجح الصلاة عليه بها دلالة فيه على ترجح العقد وخصوص النية والاخلاص العجيب و المداومة على الخشوع والاستغراء والمواظبة على ما يليق بهم عليهم الخ اي مزيدة

ما يصح جوابه عبارة عن نفس الحكم وجعل الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة ماهية مستقلة
بالكلام النفسي ليست من جنس الاعتقاد ولا من الارادة والجمهور على انه نفس الحكم
وانه نوع من العلم متميز على التصور بحقيقته كما يتعلق اذا بالنسبة بخلاف التصور حيث
يتعلق بها وبغيرها الا ترى اذا اشتكفت بحدوث العالم وقدم تصورت العالم والحدوث
والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا قيم البرهان وقع عملك النسبة نوعا اخر من
العلم هو المسمى بالحكم والتصديق وحقيقته انه عين النفس وقولهم لوقوع النسبة اولا
وقوعها على ما صرح به ابن سينا. وهذا مما قالوا في اشتغال التصور في قولهم البياض في
الجسم ان في الجسم صورة هذا التلبيب وما بنا البد منه كالبياض والعرض والتصديق هو
ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى اشياء. اذا انفسهما انها مطابقة لها والتكذيب
بخلاف ذلك اهم من شرح المقاصد والحاصل ان التصديق عند الامامية مركب من الحكم
وتصور الحكم فيه والنسبة كالحدث والى الاسناد والكاتب وكون الكاتب ثابتا للانسان وايقاع
ان الكاتب ثابت للانسان وانتزاع نحو اذا نبه به على انه من قبيل الافعال او كلام النفس
نحو اذا على انه من قبيل كلام النفسي وعند الجمهور وهو مذهب الحكماء واختار الرئيس الى
انه نفس الحكم وانه نوع من العلم وتعبير المؤلف رحمه الله هنا وفي مفرمته بانه اثبات
ام ونحوه مشعر بانه من قبيل الافعال وقول الكشي يحتمل ان يكون مراده بالاثبات ادراك
الثبوت وهو الذي يقتضيه صريح كلامه في شرح المقدمة غير ظاهر اذ لا دلالة في
شرح كلام شرح المقرمة وضلاع ان يكون مراده ان اغلبي واما ان يتصور مع نحو اثبوت
نحو الحكم المعنى فهو الادراك المسمى في الاصطلاح نحو يقوله جزما ونحو
كاثبات الحروث مثلا وقوله واثبات ام كلام او نفيه عنه هو المسمى حكما في نحو بالحكم
ادراكا ادراك النسبة في ايقاعها او نفيها لا ادراك فقط وبه يتعلق كلامه وانما
عبر بالادراك مقابلة لقوله في ادراكا نحو وهذا الادراك ادراك الخ وقوله ايضا هل على ان
الحكم ادراك النسبة فيكون نوعا لما فيه ذكر للادراك هو العلم كما تقدم عن الجمهور ان
الحكم من نوع العلم والعلم من قبيل الكيف بل الادراك كله من قبيل الكيف لا من قبيل الفعل
الا ان يقابل من ادراك نحو الا ادراك ما خالف الفعل كما سبق الا عنق ان يجعلك والعقلي منسوب
للعقل والعقل قال الحلي وجماعة من اهل العلم فوريجه بين الحق والباطل وقال الشافعي

المخالفين

انه ﷺ التبيين و قال ابو الحسن الاشعري بالوجوب و الجواز و الاستحالة و قال القاضي
ابو بكر هو بعض العلوم الضرورية و هو العلم بوجوب الواجبات و جواز الجائزات و استحالة
المستحيلات لا جائز ان يكون كل العلوم و الا لما اختص احد الجنسين بعض
العلوم بالعقل و اذا ثبت انه بعض العلوم فلا جائز ان يكون خلقا لان العلوم التي به
هي وكذا تنتفع التي و تتأمل بدون العقل محال فيكون قبلي مكون الشيء. شرح كما تقدمه
و هو محال و لا جائز ان يكون كل الضروريات كان العلم بالمحسوسات من الضروريات و قد
يوجد بدون العقل في البهائم فثبت انه نوع من العلوم الضرورية و هو العلم بالامور
الكلية البديهية و هو العلم بجواز الجائزات و وجوب الواجبات و استحالة المستحيلات
اه و ذهب ابو المعالي و قال في البرهان و قال لم يخل عليه من علم ايضا غير المحاسبي انه
غريزة يتهيأ بها درك العلوم و يتميز منها و هو اختيار الخ اه و قالت المعتزلة
هو ما يتميز من الحسن و القبيح على اصلهم في التحسين و قالت الاشعرية هو جوهر مد
مدرك للاشياء. فقد يفعل و قيل جوهر لطيف في البدن ينبعث شعاعه فيه بمنزلة
السراج في البيت و احتجوا على جوهريته بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق العقل
في احسن صورة و قال له اقبل فاقبل فقال له ادبر فادبر فقال له انت احسن خلقي فيك اثيب
و بك اعاقب و بك اثيب و في رواية اول ما خلق الله العقل و اجاب اصحابنا بان الحديث
غير صحيح سلمنا صحته لكنه من قبيل الاحاد فلا يفيد العلم و المسئلة علمية فلا
تثبت الا بالقاطع و انما ذكر خلق العقل في احسن صورة اي انشأه فيها و ابدعه ثم اقبلت
تلك الصورة بالعقل هذا ما قاله اصحابنا على سبيل الاختصار و اما ما قاله
لغة فقال الخليل هو العلم و نحوه قول بعض الحكماء. مشتق من عقل الدابة لعقله اذ
النفس عن الاسترسال هو اهذا هذا اصله ثم نقل الى العلم فصار حتى صار المفهوم من قول
القائل عقلت و فقهت و علمت و شعرت و فهمت واحد او اختلف في محله
فذهب مالك و اهل السنة من المتكلمين انه القلب لقوله تعالى فتكون لهم قلوب
يعقلون بها و قال عليه السلام ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله
و اذا فسدت فسد الجسد كله الا و هي القلب و قال ابو حنيفة رحمه الله رأسه و به قالت
المعتزلة و جنبنا على الخلاف مسئلة فقهية و هي من نتج رجلا موضحة فذهب عقله

واجع الى ما قاله الشيخ ابو الحسن فيكون تفصيلا له وهذا الذي اختاره الامام الفخر و انه هو بعض العلوم الضرورية اهل

لزمه عن ملاحظة العقل وارتسام الموضحة لان المنفعة ليست في محلها وعن غيرها لما
يلزمه من ملاحظة العقل فقط لانخراج الموضحة فيهما وقوله ينحصر احسن من قوله في مقومته
واقسامه ثلاثة لاحتياج ذلك الى حذف مضاف ليلازم كون الحكم العقلي هو الوجوب
والاستحالة والجواز لان نفس الحكم العقلي هو الوجوب والاستحالة والجواز فقسمة حذف اسم المقسوم على بعض اقسامه
بخلاف الانحصار اذ لا يلزم من انحصار الشيء في الشيء ان يكون هو هو والاعراف كلام المؤلف
في متنه فلذلك جعل كلامه في شرحه فقول المصنف في المؤلف رحمه الله تعالى اقسام الحكم
الحكم الثلاثة وبدأ بالكلام على الشرعي فقال خطاب الله الخ هذا الحد للامام رحمه الله وزاد
فيه الاخير ابي القديم فقال خطاب الله القديم ثم قال بالقديم احتراز عن نصوص الحكم فانها
خطاب الله تعالى وليست حكما والا لكانت الدليل والمدلول وهي محدثة كما ذكره الخازن في
التلقيح قال في شرحه وقوله القديم ليخرج الحادث الالفاظ التي هي ادلة الحكم فانها كلام
الله تعالى وهو متعلق بافعال المكلفين نحو قوله تعالى اقيموا الصلاة فلو كانت حكما لكانت
الدليل والمدلول اهـ قال في الاولى بالمؤلف رحمه الله ذكر هذه الزيادة وقد اشار لما قاله
الخازن في شرحه فقد صنعه لما تكلم على السبب مع جاعليه بقوله وقوله ومن عدمه
العدم يخرج الدليل على الحكم من الكتاب والسنة والاجماع او القياس فان الدليل يلزم
من عدمه العدم اهـ
وقول المصنف شرعي متعلق بالخطاب المتعلق بالمكلف مثلا يسمى حكما شرعيا او
بالصلاة على الخصوص اذ لا بد وعليه انه خطاب تحريمي بالمكلف فيه نظر اذ
لا يوجد تعلق خطاب بعينه من غير ملاحظة جعل مكلف وقد كنا تتبع كلامه
في الشرح العثماني له قبيل اخ قوله الوجوب والاستحالة والجواز تصورات هذه المعاني
في ضرورية الا انها قد تقع في نظريات لغطية فيقال الوجوب ضرورة الوجود او
اقتضاؤه او استحالة العدم والاستحالة ضرورة العدم او اقتضاؤه او استحالة الوجود
والجواز امكان الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما
واعلم انه لا خلاف في ان الاستحالة اعتبار عقلي وكذا الوجوب والجواز عند المحققين
لان الوجوب مثلا لو كان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جاز الزوال
فكل الله تعالى فيما لم يزل واجبا واجبا وهو محال لامتناع الانقلاب والواجب ما له

الوجوب

الوجوب فينتقل الكلام الى وجوبه فيلزم التسلسل وهو محال وكذا الجواز ولما كان هذا الدليل
يجيئه جار في الوجود والبقاء والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعيين والموصوفية
والتزوم ونحوها جعلها صاحب المواقف قاطبة فقال ضابطه كل ما تكرر نوعه اي
ينتصب اي شخص يعرض منه بمفهومه فيهما اعتباري والا فالنزاع التسلسل نحو القدم فانه
لو وجد القدم والحدوث فانه لو وجد تحدث والبقاء فانه لو وجد لبقي والموصوفية فانها
فانها لو وجدت لكانت واجبة الماهية موصوفة بها والوحدة فانها لو وجدت لكانت
واحدة والتعيين فانه لو وجد لكان له تعين وعلى هذا قس فالي المواقف فهذا ضابطه
اعلمنا كه حفظه الله تعالى ارعنا فاحتفظ به واجاب بعضهم عن التسلسل
فانه فيه يكون الوجوب الوجود نفسه واستدل على انها اعتباريان بانهما لو كانا ايضا
موجودين لما صدق قاعلى المعدوم ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم
واللازم باطل لان الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والقدم
واجيب بان انتفاء بعض الجزئيات لا ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض
الخ بيان كصلاح الكليات وهذا الزامات وانقطاعات عنها تكتفي خوف الاطالة تم
فهنا لك بحثان كذا ان كانت لك همة والله الموفق قوله الواجب ما لا يتصور في العقل عدمه
عدمه والمستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده والجائز ما يصح في العقل وجوده
وعدمه فقد فسر هنا ان الوجوب وما معه معانيها ضرورية وكذا هذه لا نزاع فيها
المؤلف رحمه الله تعالى تبعا واتباعا غرض لتفسيرها هنا دون تلك لما قاله في بعض كتبه
لاستلزام تصورها تصور مصاديقها كان المشتق اخص من مصدره الذي اشتق منه
ومعرفة الاخص تستلزم معرفة الاعم وايضا لما ذكر في مبادئه انه يجب على كل مكلف
ان يعرف ما يجب وما يجب هو الواجب كان لا بد ان يتعرض لشرح المشتقات اه
بمعناه وايضا تلك امور اعتبارية كالوجود فيها فكان التعرض لشرح الموجود اهم
قوله والواجب ما لا يتصور الخ يجيئه لا يتصور في العقل فيه سواء كانت حقيقة
في نحو الواجب وجودية كذات مولانا تبارك وتعالى او سلبية كقدمه عز وجل
قاله المؤلف وهو ظاهر انه اراد الحكم على الواجب بعدم تصور فيه اذا كان لا تصور
ماهيته وبه تعلم فساد ما اورد بعضهم من كون الحد غير جامع فلا ينعكس نحو

صفة السلوب لتصور عدمها وما اورده ايضا في حد المستحيل من كونه غير ما فرض جاز
يحكم للا صفة السلوب لا يتصور وجوده هذا وما اورده ايضا في حد الجائز من كونه غير جائز
جامع فلا ينعكس في وجه الاحوال لانها لا يصح وجودها ولا عدمها اذ الى احدهما الوجود والعدم
والعدم الثبوت والعدم والنفي اي الحكم بهما تدفع جنبة الواجب واما جواب الامر الكشف عن هذه
الكلمة اذ جعل ما موصولة واقعة على الحكم اي الواجب حكم لا يتصور في العقل عدمه اي سلبه
وكذا الباقي فتكلف غير محتاج اليه اذ جميع الكلام بغنيه ما فرضه لكما فلنا مع ما فيه من جعل
الحكم عينا للواجب مع انه غيره اذ الصفة خلاف الموصوف ومن اذ المولف رحمه الله بالتصور
حقيقته ذهابا منه الى ان الحالات لا تصور لها في الذهن وهو مذهب ابن سينا. ومختار ابن الحاجب
بحث المحكوم به ولذا اجيب بالحال او الواجب بنفي التصور وفي الحاجبي نفي الصحة ومن لم يحط بهما
علما فلذلك حمل نفي التصور الموضحين على نفي الصحة فاجاب بان المعلوم ضرورة ان عدم الواجب
متصور اذ لو لا تصوره لما حكم بنفيه فلا يجب من دعواه الضرورة ان مختلف فيه لا سيما والحال
حكم خلاف ما ادعاه وهذا هو الحامل له على جعل ما واقعة على الحكم لان الصحة قد تسبب الجهة
لا التصور بقرات الكلمات في الفضايا فوقع فيما سبق وفي ما في رذاله يظهر لك خطاه. كلام المولف
على ظاهره من غير تاول ومع جريه على المختار من ان الحاجب الذي هو متبوعه غالبا وانه مبني
التحقيق بمكان والله اعلم قوله في الشرح مع بقية هذه هي نفس الحقيقة حتى الضرورية منها
كما سبق ان الحق هو بعض المعلوم الضرورية ويجب على كل مكلف شرعا ان يعرف ما يجب
في حق هو لا ناجلوني اعلم انه حق على كل مكلف اول قدم النظر او يعرف مبادئه
وهي عشرة مع بقية حقيقة بالحد او الرسم لتتميز له عن غيره من المعلوم. ومن اين ينشئ.
استمد وحكمه اي حق على كل مريد الا يقدم على امر حتى يعلم حكم الله فيه وخصوص مسايله
والوقوف على غايته التمييز وفضيلته ليكون على بصيرة في طلبه ونسبته من العلوم هل هو كلي او
جزئي وفايدته ليجد الطالب ولينهض راغبا فيه اي اكمل مهم وفي جمعها ابو العباس
ابن زكري اي اجوزته الحمدات محصل المقاصد بقوله واول الكلام في المبادي وتلك عشرة
على ما في الحد والموضوع ثم الواضع والاسم المستمد اي حكم الشارع فضل المسايل
بل الفضيلة ونسبة فايدة جليلة حق على كل طالب علما ان يحط بهم علما في العشرة
مبينها بنظم فيصحبه قبل الشروع في الطلب بهذا جبير مبصر الطالب والتكلم عليها

واحد

واحد بعد واحد تحلى بسبيل الاختصار فلا تستسم ايها الناظر انى قال فقد هذا مجموعة
في غيبي هذا التاليف اما حده فعلم حق يحد وفي قال في المقاصد هو العلم بالعقايد الا
الدينية على الادلة اليقينية ومعنى الدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم
سواء توقف على النقل عن الرسول كان من الدين بالواقع ككلام اهل الجواز لا ككلام انخ ابد
قبل الخصم وان خطأه لا يخرج عن علمه الكلام في ج العلم بالاشياء باحكامها وبالاشياء عبارات الى عينة
وعلم الله وعلم الى رسول صلى الله عليه وسلم بالاعتقادات وكذا اعتقاد المقلدين فيمن يسميه
عالما ويدخل علم علما الصحابة بخلاف وان كان وان لم يسم في ذلك الى مان بهذا الاسم لما
ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمت هذا التدوين الذي كتب واعتنى واما انتهاء اليقين
لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات في العمليات وقال في المواقف علم يفتقر معه على اقامة
العقايد الدينية بالبراهين اي الحجج ودفع الشبه وعدل عن قوله يقتدر به الى يفتقر
معه مبالغة في نفي الاكتساب واحتراز الكلام في خلق الله على ما هو المذهب واورد على
طرد نفي جميع العلوم الحاصلة عند الافتقار ورد بان المراد علم يحصل معه
الافتقار البتة فكم يوجد في العادة اي يلزم حصول الافتقار لزوما عاديا وان لم يمتنع
خلافا الافتقار اذ ابطلوا خلاف في ان الكلام كذلك فخلاف مسايل العلوم واما مجموع العلوم
الذي من جملتها الكلام فمهو وان كان كذلك فليس كل علوم من جملته وقال اجر التفتازاني
في شرح المعالم هو معرفة الالوهية والرسالة وما يتوقف صحتها عليه من جواز العلم
وحدوثه وابطال ما ينافض ذلك ورد بان معرفة بعض مسايله كنسبة فج وج احكام العقاء
وحد بانه العلم باحكام الالوهية وارسال الرسل وحد فهد في كل اخبارها وما سوهه
يتوقف شيء من ذلك عليه خاصة وتقيد اي انتهاء بقوة هي ملكة اذ الشبهات وحل
الشكوك فيخرج علم المقلد واما موضوعه فاعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه
عن عوارضه الذاتية وذلك انهم لما راوا تواصع فة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية
وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وغيبي هما كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن
احوالها المختصة واثبتوها لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية مجموعها فهذا
اي الموضوع اذ البتة لتلك الحقايق سموها بالمسايل وجعلوا كل طايفة منها في جمع اي واحد
من تلك الاشياء بان تكون موضوعا فهذا الذي اعنيت هذا فاعلم ان موضوع علم الكلام

من النمور والصنف
وغيرها وعلى عكسه
علم الكلام بعد اثبات
العقايد بالدليل فتدبر (اصل)

هو المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقايد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع
من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والا
فتقار والتركيب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هي عقيدة اسلامية او وسيلة
اليها وكل هذا محمول عن احوال المعلوم وهذا ما قال صاحب المواقف والمقاصد والتذكرة
وقيل الموجود قال التفتازاني اوثر المعلوم على الموجود ليصح على راي من لا يقول بالوجود
الذهني ولا يفسر العلم بحضور الصورة في العقل ويرى مباحث المعدوم والحال من سائر
الكلام وقيل موضوعه ذات الله تعالى اذ يبحث فيه عن صفاته وافعاله في الدنيا كحدوث العالم
والاخرة كالحشر واحكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الامام والثواب والعقاب قال
في المواقف وفيه نظر من وجهين الاول قد يبحث فيه عن غيرها كالجواهر والاعراض
لا من حيث هي مستندة اليه لا يقال ذلك على سبيل المبدا لانا نقول ليس ذلك ليس
من الامور البينة بذاتها فلا بد من بيانه في علم فهو من مسايله او في علم اخر كان ثمت
علم اعلى منه شرعي وانه باطل اتفاقا الثاني موضوع العلم لا يبين فيه وجوده
فيلزم اما كون اثبات الصانع بينا بذاته او كونه بينا في علم اعلى والقسمان باطلان واما
واضعه فالشارع لانه من العلوم الشرعية والواضع له في التاليف هو ابو الحسن الاشعري
واسمه علي بن اسماعيل بن بشر بن اسحاق بن ابي سلام بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى
ابن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب النبي صلى الله عليه وسلم وهو مالكي
المذهب وكان مذهب مالك في وقته فاشيا بالعراق وناظر المعتزلة وكان امرهم
في ذلك الوقت شايعا وكلمتهم عالية وكان يقصدهم للمناظرة في مجالسهم بنفسه
فقيل له كيف تفعل ذلك وقد امرت بهجرانهم فقال هم اولوا الرياسة ومنهم الولات والقضاة
فهم لرياستهم لا ينزلون الي فان لم اسر اليهم فكيف يظهر الحق وقد الف التصانيف
لاهل السنة واقام الحجج على اثبات السنن فلما كثرت تواليفه وانتفع بقوله وظهر لاهل
العلم ذبه عن الدين تعلق اهل السنة بكتبه وكثرت اتباعه فنسبوا اليه وسموا باسمه
وكانوا يسمون قبل ذلك بالمثبتة اذ اثبتوا ما نفته المعتزلة قال التفتازاني المشهور
من اهل السنة في ديار خرسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة وفي ديار
ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي من قرا سمرقند وبين الطايفتين

بحث

العالم

بان بين في هذا العلم اصل

الصانع

وما تريد

اختلاف

اختلاف في بعض الاصول كمسئلة الشكر ومسئلة الايمان
المقلد وغيره ذهب و المحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الى البدعة والضلالة اهـ وكون
المؤلف الاول هو الاشعري باعتبار اشاعته و الا فقد رجع عما ذهب اليه رحمه الله قبل
ان يولد وذكر عياض عن ابي عبد الله الازدي ان الاشعري كان ابتدأ امره معتزليا وكان مقدما
على نظرائه في الاعتزال ثم رجع الى مذهب اهل السنة فكتب التعجب منه ونسبل
عن ذلك فقال نمت ليلة من رمضان فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال لي يا ابا الحسن اكتب الحديث
الحديث فقلت نعم يا رسول الله قال وهل كتبت الى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في الاخرة بالابصار فقلت نعم
قال فلم تقل به فقلت قامت الادلة العقلية على ان الجسم لا يرى في الاخرة بالابصار فحملت
الحديث على التاويل وحملته على ظاهره فقال لي اكتب فاذا تجلى مرتين لي على خلاف
ما اعتقدت فلما اصبحت اشتغلت بالحديث والقرآن وتركت علم الكلام فلما كان العشر
الثاني رأيته فقال ما عملت في المسايل التي كتبت منها فقلت يا رسول الله تركت الكلام واشتغلت بالحديث
والقرآن فغضب وقال اصول الدين تتركها وتشتغل بالفروع وفي رواية فقلت
لي اكتب علم الكلام واثبت مسئلة الرؤية فلما انتبهت قلت والله ما الذي ينبغي
كيف ندع المذاهب المأثورة بالمنامات والتعويل في تقبيح القبيح ان قلت بذلك
وبقيت في امر عظيم فلما ان كانت ليلة سبع وعشرين رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في
خلافة في الصلاة فوضع على فوري كالموت الذي لا بد منه فقمت باكيا على ما فاتني
من ذلك فلما خلت البيت نمت فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما الذي عملت فيما
قلت له فقلت يا رسول الله كيف ادع مذهبا قضيت له اربعين سنة يقول الناس هذا رجل
موسوس يدع المذاهب بالمنامات وغضب غضبا شديدا وقال كذا قالوا يقولون
لي انك موسوس مجنون وما تركت الحق لاجل قول الناس وهذه اعتقدت اولا بالادلة فدعها
وانظر هذه المسايل من الى وثبة وعد القول بخلوها ان وجدت فاقضها وانقضها والله قادر
على كل شيء والله تعالى يلهمك الادلة وايانا ان نوفق في ذلك تفصيلا واسلك ما
قلت له الكتاب والسنة والادلة العقول فانها حق وصواب فاثبتها وتصرت هذه الطريقة
وهذه المسايل التي امرني بها النبي صلى الله عليه وسلم هي مسئلة الكلام ووضع في علم
الكلام تواليف كثيرة فلاجل هذا كان هو واضع هذا العلم والله اعلم هكذا نقل الي في

عياض رجوع الاشعري عن الاعتزال

في شرح البراهينية الفضة عياض وفي كبيرة ثم اراد الله هدايته والهداية به بصري فساد مذهبه فقال يوما لاصحابه الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الجبائي الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يارب لم امتني صغيرا وهلا ابقيتني الى ان ابلغ فاعمل بطاعتك واكتسب الجنة ما يقول الرب فقال يقول الرب اني كنت اعلم انك لو كبرت وبلغت لعصيت ودخلت النار وكان الاصلح لك ان تموت صغيرا قال الاشعري فان قال الثاني ويم لم تمتني صغيرا كي لا اعصي فالى اي شيء ما ذا يقول الرب قبحت الجبائي وقال للاشعري ايدك جنون فقال لا ولكن وقف تمار الشيخ بالعقبة فمر بي الاشعري من مذهبه وذوق العقايد على كم في الكتاب والسنة وما كانت عليه الصحابة ثم خرج قبل الاوراق بيده ورقي المنبر وقال ايها الناس انتهوا عما في عن مذهب الجبائي من قبلي كما في عن قميصي هذا من عنقي وفرع قميصه وقال من اراد الحق فعلى ذوقت اصوله في هذه الاوراق فتتبعه الناس وفتحوا روبات هذه الواقعة بالعراق مختلفة والله الموفق واما اسمه فانه يسمى علم اصول الدين وعلم الكلام وعلم التوحيد والصفات والعلم الالهي اما الاول فلانه اصل العلوم الشرعية والثاني اما لان ابوابه عنونت او لان الكلام في كذا او لان مسئلة الكلام اشهر اجزايه حتى كثر فيه التسعة او لانه يورث قوة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم او لان المتكلمين للمباحث العقلية واجهر الادلة التي هاتينك اذا اصبلوا كلها تتعلق بالله وصفاته فالوا خصوصا في الكلام في هذا العلم وتوجيه الاخير ظاهر وهي واما اسمه اي اسم الكليات الثلاث المتقدمة وهي الوجوب والاستحالة والجواز اي هي مبدا اي غاية المتكلم ان يثبت حكما من هذه الاحكام الثلاثة لمحكوم عليه كان الحكم على جزيي لا يكون الا بعد العلم بكلية اي العلم الجزيي بالمحكوم عليه موقوف على العلم بكلية فهذا واما حكم الشارع فسيجيء في آخر جعله ويجب اي واما تصور مسايله فاعلم ان مسايل كل علم هي المطالب التي يقام عليها البراهين ومسايل هذا العلم هي القضايا النظرية التي تشتمل عليها العقايد جعل من سعادات العلم تصور مسايله اجمالا لفايدة زيادة التعيين وقيد القضايا بالنظرية لانه لم يقع خلاف في ان البديهي لا يكون مسايل والمطالب اي لا معنى للمسئلة الا ما يبحث عنه ويطلب بالدليل قال التفتازاني

وهلا ابقيتني

تعم فد يورد في المسايل الحكم البحت يهي لتبيين تحيته وهذا من هذه الحيثية تسكيب لابد
يهي وقد تجعل الصناعة عبارة عن وضع واصطلاحات واحكام تبنية تفتقر الى
تنبيه هي مسايلها وعلى هذا ينبغي ان يجعل ما وقع في تحرير المنطق من ان المسايل ما
يبرهن عليها في العلم ان لم تبين اه وما قدمناه من تفسير المسايل هو عبارة المقاصد
وقال في المواقف هي كل حكم نظري تعلق هو من العقايد الدينية او يتوقف عليه اثبات
شيء منها واما فضيلته فاعلم ان شرف العلم بشرف المعلوم ولا شك ان الغرض الاهم
والمقصود الاعظم من هذا العلم معرفة الله تعالى وصفاته وكيفية افعاله والله تعالى
اشرف المعلومات بهو اشرف العلوم والادلة المستعملة فيه قطعية وفي غيره
كثيرة والمعاندة الدينية لا تحصل الا به وان الخطأ فيه موجب للكفر والبدع
فيكون صاحبه الخوض فيه موجبا للخلود في النار ولان سائر العلوم الشرعية
لا تراد لنفسها وانما تراد للعمل بها والعلوم العقلية تراد لنفسها كالعلم بالله
وما تراد لنفسه افضل مما تراد لغيره ولان سائر العلوم ينقطع بفنا المتعلم
وعلم التوحيد لا ينقطع بل يزداد وضوحا فانه يصير ضروريا بعد ما كان كسبيا ولانه
اصل للعلوم الدينية كما تقدم وهذا كله يدل على شرفه وقال الله تعالى شهد الله
انه لا اله الا هو والملايكة واولوا العلم قال صاحب الشجرة وقد خلت ان الحاد هذا باولي
العلم العلماء بالتوحيد فقضلهم بهذا العلم الفضل العظيم بان جمعهم مع نفسه و
ملايكته وهذه غاية في الفضل ثم يصل اليها غير هم من العلماء وروي عنه صلى الله
عليه وسلم انه قال يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال
المبطلين وتاويل الجاهلين والخال المبطل وفي رواية انه اذا ينبغي ان يدفع بابطال الشبه
وذلك صنعة المتكلمين وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قيل له يا رسول الله اي
الاعمال افضل قال العلم بالله تعالى وفي الخبر ان الله تعالى اوحى الى داود عليه السلام
يا داود تعلم العلم النافع قال يا رب وما العلم النافع قال ان تعرفني وجلالي وعظمتي
وكبريائي وسلطاني قدرتي على كل شيء فان هذا العلم هو الذي يقربك الى الجنة وانه ما
نقل عن السلف من الطعن فيه محمول على ما اذا اقتصر المتعلم فيه الفكر والاستدلال
المبتدع فيزداد بكفره او على بيان الضلال بعد ما يعلم السلامة من الضلال واما نسبته

من العلوم هل هو كلي او جزئي واعلم ان العلوم على ضربين عقلية وهي مبنية على العقلية
المحضة كالحساب والهندسة والطب والدينية على النقل والتفسير والحديث
واصول الفقه والفقه وعلم الباطن وهو تطهير القلب من الاخلاق الذميمة والكلي من
هذه العلوم علم الكلام وبيان ذلك ان المتكلم ينظر في المعلومات ويقسمها على رأي من
مثبتي الاحوال الى وجود وعدم والى صفة لا تتصف بصفة الوجود ولا بالعدم ثم يقسم
العدم الى الواجب والممكن ويقسم الصفات التي هي احوال الى غير معللة والى معللة ويقسم
الوجود الى القديم والحادث والحادث الى جوهر وعرض والجوهر الى مفرد ومولف وهو
المسمى جسما والعرض الى ما يبقى كالعلم والقدرة والى ما لا يبقى كالسواد في
كاللون والطعم ثم ينظر في القديم وما يجب له او يستحيل او يجوز وان جملة الى ستين من
الجائزات ومنها ايضا نصب المعجزات للدلالة على صدقهم والمقسم الخامس من العلوم
الدينية وهو الكتاب والمحدث واحد او هو قول الرسول او اشتغل باثباته والفقيه واحد
وهو فعل المكلف وينظر في نسبته الى خطاب الشارع من حيث الوجوب وغيره واخذ
الاصولي اي صاحب اصول الفقه واحد او هو قول الرسول وينظر وجه دلالته على
الاحكام من منطوقه ومفهومه وغيرهما والكلام يتعلق من الى رسول والاجماع
يتفق بقوله باخص مكتبه في قول الرسول وباخص صاحب علم الباطن واحد او هو فعل
الباطن بالنسبة الى الشرع فعلم الكلام هو المتكفل بمبادئ العلوم الدينية كلها
وهو اعمها فلذا هو الذي اتبعه في شرح العقائد النسفية واما في ايده الله ايمان
والتصديق بوجود الاحكام الشرعية متفقا محكما لا ينثلم له شبه المبطلين فيصير في الدنيا
انضمام المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في بقاء النوع على وجه
لا يؤدي الى التفاسد وفي الاخرة النجاة من العذاب والفوز على الكفر وسوء الاعتقاد
ونحو ذلك اي الكلام على المبادئ العشرة على سبيل الاختصار والله الموفق فصل
ويجب على كل مكلف تفهم ان حكم الشارع من جملة المبادئ وان الموفق لم يتعرض لذلك
ولا استبعاد في ذلك فقد نص عليها الامام تاج الدين السبكي رحمه الله بوجوب المعرفة على
جميع المكلفين لاضافة كل شيء فتفيد عموم الامام من ذكر او انثى حر وعبد ومقيم
ومسلم وكافر وانسرج على ما حكى السبكي من الاجماع على جملته صلى الله عليه وسلم ليس

خلافا

خلافا لمن وهم فيه **وأما** بقية الى صل فلم يرسل احد اليهم كما قاله ابن عبد السلام وقال الكعبي ولا يستدل بما في ان صل اليهم بتورية موسى على ارساله اليهم لجواز نبي عهم بخلاف من غيبي تكليفه ولا تدخل الملائكة في العموم قال اللقاني في عمدة المريد كان معهم بتبليغ احكام الالوهية ضرورية في حقهم فلا يكلفون بها ونوعي القول بحكمها بها احكام شرعية حتى لا تكليف الا بجعل الختيار في كما قاله بعض المتاخرين بل يدخل الانس بالجوج وماجوج كما نهم اولاد يافث بن نوح وقيل اولاد ادم من غيبي حوا بل من احتلام **والمكلف** البالغ العاقل الخ اي الذي العقل الفاد ر الذي بلغته الدعوة ماخوذ من التكليف وهو الزام ما فيه كلفة او كلفة الاول للجمهور والثاني للبغدادي والمعتزلي والحنفي غير مكلف بهما عند الجمهور خلافا للمعتزلي واما الصبي فغير مكلف به بلا اشكال والخلاف في البعض التي اما اعتقادي الوجوب والتحريم والكراهة والندب والاباحة فواجب مخاطب به بدلائل **جائزة** نقل جماعة عن البيهقي انه قال ان الاحكام الشرعية التكليفية كانت في صدر الاسلام غير مفيدة بالبلوغ بل متعلقة بالفاد ر بالفعل كان اولا وعليه فجواد عواه صلى الله عليه وسلم على صبي من غير يدين وهو يصلي فقال قطع صلاتنا قطع الله اثره فاوجع ولم يقم واما صارت مفيدة بالبلوغ بعد الهجرة بل قال الشافعي السبكي ووافقه الرهوني الوغلسي وجماعة من شراح مسلم انما صارت مفيدة بالبلوغ بعد أحد **وقوله** شرعا منصوب بنزع الخافض معمول يجب او مكلف وقيد به وان كان كلا وجوب ولا تكليف الا به اذ لا حكم له قبل الالزام اخرجين وللرد على المعتزلة القائلين بوجوب بعض الاشياء بالعقل اذ لو وجب شرعا للزم المجال الى قبل ان الشرع اذ قال للمكلف انظر في معجزتي يكون لغوا صدقي قبله ان يقول الا انظر ما لم يجب علي لانه كلا وجوب الا بالشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري **واجب** او لا بانه مشتمل على الالزام لان ولا يثبت للمكلف ان يقول الا انظر ما لم يجب علي عقلا وما لم يجب عقلا ما لم انظر لان وجوبه نظري في الشرع قال فيلزم هو من النظر بلا الجلية التي ينتبه له الغافل الجاد في التفات او اصغاء الى ما يلقى اليه الشارع من المعجز مات **قلنا** لو سلم قبله الا يلتفت ولا يصغي فيلزم الاجماع وشانه هذا بالحمل هو تعيين موضع الغلط وفي الجملة ان مجرد امكان النظر انما يتوقف عليه وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك

لا على تحقيقها في نفس الامر وهو ان اراد بنفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله كما يثبت
الشرع ما لم ان كنى وان اراد العلم بهما لم يصح قوله كما ان كنى ما لم يجب والجواب ان كلا من
وايضاح الجواب الثاني انه كما يتوقف الوجوب الشرعي على العلم بالوجوب بعد قيل وجوب الواجبات
الشرعية على كثير من المكلفين بعدون العلم بوجوبها فلا يشترط في الوجوب
العلم بالوجوب فانه مشترك الجبر كما اصبهاني و بمثل هذا يندفع الاجماع ايضا على المعتزلة
ما لان الوجوب استدل بالفعل على صحة الدعوى ولم يدع تبيين الاجماع غيبي كما لزم لكل يقين و السماع
شاهد لنا قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله
الاية لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع ايتك من قبل ان نذل ونخزى قال الشرع كما اصليا وكذا وعيدا عند
اهل السنة وجمع من غيرهم وبه صرح اصلي الجبر حيث قال انا لا نتعبد اصلا وقبل الاجماع
البعثة ثم قال النووي في شرح مسلم تبعا للحليمي وغيره ما ذهب اليه المعتزلة على ما لا
تتعلق عليه الوجوب من عبادة الاوثان وجوب النار وليس في هذا مواخذة قبل بلوغ الدعوة
وان هو لا كانت بلا شك دعوة ابراهيم وغيره عليهم الصلاة والسلام اه قال ابن من
مات في الفترة وقوله ان دعوة ابراهيم وغيره بلغتهم مناقلات اه وما قاله الالبي جواب
لغوي عن الحديث عبد السلام في امالية كل نبي ارسل الى قومه الا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
قال وعلى هذا ما عدى قوم كل نبي من اهل الفترة الا خديجة النبي الصادق فانهم مخاطبون
بشريعته اي ان تتذكر من يصير الكل من اهل الفترة اه فاعترض ابن امير الحاج وتبعه
على الالبي بحذف المناقلات في كلام النووي لان معنى الفترة عدم ارسال رسول اليهم وابراهيم
وغيره من مليين الى هؤلاء وان بلغتهم دعوتهم وجعلهما كلام النووي فضلا الحاكم عليه
الا شذوذ من عدم اشتغاله قبل البعثة فاين النووي وغيره لان الفترة عندهم بالنسبة
كاصل الايمان بل يكتفي في وجوب اصل الايمان ببلوغ دعوة الرسول ولو خبر الرسول انهم
حكم الثواب الشرع يتبع بالنسبة للتوحيد كالواحدة كما تقدم عليه اه غير صحيح لان
الوجوب منتف قبل بعثة ابراهيم ابراهيم وكلام النووي وتبعا للحليمي وغيره موافقا لما عليه اهل
السنة نعم لا ما فيه من المناقلات وخطبهما سهل والله اعلم واعلم ان الخلاف بيننا وبين
المعتزلة في القدرة على المعرفة المتمكن منها وفي كما وما قبل بلوغ الدعوة فعندنا لا
يحصل خلافا لهم بل يخلق في النار عندهم واما لو حصلت المعرفة قبل بلوغ الدعوة لكفت

الالبي

الحليمي

بالعقل والله يفعل ولا يحكم بالحسن فيهن من سعد بن الاياذي وزيد بن عمرو بن نفيل وغيرهما من تبعهم في الجاهلية من العشرة و لما كانت المعرفة تستعمل في ادراك الجزئي والبسيط بخلاف العلم لما فقدم عن قيد بسبق الجهل وهذا بالمعرفة مكافئة للعلم في الوضعين فقال ان يعرف ما يجب اي ما يجب له تعالى بالعقل الشرع وما يجوز ويستحيل كذلك اذ منها ما لا يستدل عليه حقيقة الا بالشرع والعقل فيه ضعيف كما يأتي ان شاء الله فتنبه ولا تقلدهما بالعقليين كما وجل بعضهم كالتفتازاني في شرح جوهرته واعني بمثل هذا الواجب والمستحيل في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام و عبر بالرسل دون الانبياء لانه يصدق باثبات الرسالة له كما تقدم فوله في الشرح والمراد بوجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور اهل العلم بجمل عدم الاكتفاء على عدم الاكتفاء في الخروج من عهدة التكليف بوجوب المعرفة سواء كان مومنا عاصيا او غير مومن بدليل قوله ثم اختلف الجمهور الخ وكلامه هذا في غاية الحسن وعليه بجمل قوله في شرح كبراه بالذي عليه الجمهور والمحققون من اهل السنة كالشيخ الاشعري والقاضي والاستاذ واما الخ مبتدو غيرهم من الائمة انه لا يصح به الاكتفاء في العقايد الدينية وهو الحق الذي لا شك فيه اه و اطلاق وفي شرح وسكاء القول بتكفير المقلد الجمهور فتبع فيه شرف الدين التلمساني في شرح المعالم وانه نقله في شرح الكبرى واوهم وقد غلط المولف بعض معاصريه وبدا على غلطه في الو كلامه في كتبه كما علمت و وقع نسب النووي في شرح مسلم وارجح وغيرهما صحة ايمان المقلد للجمهور بل حكى الامدي الاجماع عليه عن اصحابنا والمرجح في القول بكفره لابي هشام بن ابي علي الجبائي و نحوه للسبكي و نص الامدي في الابكار واجوبة هشام الى ان من لا يجب الله بالدليل وهو كلام واصحابنا مجمعون على خلافه وانما اختلفوا في عصيانه وعدمه اه وان نازعه بعض المتاخرين في حكاية الاجماع وقع قال ابو منصور الماتريدي اجمع اصحابنا على ان العوام مومنون عارفون بالله تعالى وانهم حشو الجنة للاخبار والاجماع فيه اه و اما ع و القول بالتكفير للاشعري فقال القشيري انه مكفر عليه وانبه اشار المولف بقوله وقد انكر بعضهم و منهم من حمل هذا على قال التفتازاني في شرح المقاصد في عبد القاهر البغدادي اي ان هذا راي لم يكن عند الاشعري مومنا على الاطلاق وليس كذا والوجود اتصديق كما هو علم حتى عند الاشعري والاستدلال

فيه على صحة ايمان المقلد

قال ان اصحابنا مجمعون على ان العوام الخ

والحشو ما حشوت به الحشية وهي البواقي اي المجهور

فيعفو الله عنه او يجازيه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا يشعر بان من مات ولم
انه لا يكون مؤمنا على الكمال الذي في الايمان والاسلام ولا يقول بالمنزلة من المنزلتين ولا بد
خول غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر لك خلاف محله على التحقيق اه وبهذا تعلم اه
تردد ما في الكشف على اي شيء يحمل القول بالكفر فصور وفي المقاصد ذهب كثير من العلماء وجميع
الفقهاء اي محققة اهل الحق منهم ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين اه
وبهذه النقول كلها تدل على ان الفاسق مؤمن اما عند الجمهور او اجماعا على نقل الامدي
والذي يبدو والله اعلم قال قلت يحمل كونه مؤمنا بالنسبة الى الاجر عصيانه اي لا قلت
عصيانه الى اجر ان كل فاسد راعى النظر والبحث ذهب كثير من الائمة ورجحه الرازي والآمدي
والشيخ ابو اسحق في شرح اللمع وشرح ابو العباس ابن سريج وقال بعض انه اصح
وخالف في شرح النظم وضعفه بالبعض المؤلف رحمه الله في شرح صحيح البخاري بعد النظر والاستدلال
الوسيط ص ٤ قال ان رفع الاجر لما ذكر فيه فتور اشار في شرح الارشاد الى ان يكون الكلام
اي لكن ان كان الاول فهو مؤمن عاص وان كان الثاني فهو مؤمن وليس بعاص والاول اوجه لما ذكر
تكليف ما لا يطاق وهو محال اما عقلا عند قوم واما شرعا عند اخرين اه وما اشار اليه
من العجز عن النظر هو في غاية الندور او ليس بموجود اصلا فان الظاهر ان كل من محله
اصل عقل التكليف وهو متمكن من المعرفة والنظر وقصري اللام ان النظر الصحيح
يدعي على قوم ويشهد على اخرين والعسر ليس بمانع من التكليف بكثير من الفروع
وتكليف باصول الايمان ثم على تقدير تسليم وجوده كما ادعاه الشيخ فان تكليف
بالنظر تكليف بما لا يطاق فلا نسلم ان التكليف بما لا يطاق عيني واقع في اصول الدين
وما ادعاه من عدم وقوعه فيها بعد اجتهاده معارض بنقل الغزالي
ضده لما قال الغزالي ينبغي صاحب الشرع في عقايد اصول الخير تشديد داعيها
بحيث ان الانسان لو بذل اجتهاده واستنفذ جهده وسعه في رفع الجهل عنه في
صفة من صفات الله تعالى او في شيء مما يجب اعتقاده من اصول الدين ولم يقنع في ذلك
الجهل عنه وهو اثم كافر على المشهور من المذاهب اه باختصار ثم ما اقتضى عليه الشيخ
من المعصية فقط في حق المنكر فدعوى منه لا دليل عليها اه فالعجب من جعله للجمهور
دعوى لا دليل عليها لا ادري له في ذلك من نسبته للجمهور عدم الايمان وقد علمت ما
فيه ثم الذي في شرح كبراه خلاف ما استظهره في شرح الوسطى من ان كل من محله اصل عقل

ضمنها

متمكن من المعرفة وتفصيله باجمله فاهل النظر لم يصلوا كلهم الى الحق وانما وصل القليل وماذا
الا بما علم ان احكام الوهم ورسوخ الاعتقاد والتمادي في امر الخطأ الصحيح في هذا العلم من
مزاحمة للانبعاث الحق عنها الا بعسر ليس فوقه عسر ولولا التوفيق الالهي والتأييد
الرباني ما اهتدى الى الحق شيء من مخلوقاته كما تكبوه العقول الاوهام اه داخل
هذا التخالف في قوالبه لكن قد يظهر للانسان في موضع ما لا يظهر له في. اخ والله اعلم
قوله ولا ملام الخ ليس الخ اتى به المؤلف لما تقدم من الخطاب في اول العقد ولما احتاج ايجاز
لتأويله بقوله ولعل هذا التفسير الخ وهو يحتمل احتمالا ان يكون كما يقتضيه قوله والحق
الخ، يدل عليه الكتاب الخ جعل هذا هو الحق وما خالفه ضلال ان قال به جماعة من الائمة
العلماء فليس لاحد رد كما يليهم في شرح الكبرى بقوله وما اغتر به القائل بصحة التقليد
من اكتفاء رسول الله صلى الله وعليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم بما جاء احكام الاسلام
ورفع القتال بمجرد النطق بكلمتي الشهادة الايمان فجيء بعض منهم على السراويل فلما
لم يقبل فيه كان في الحال من باب اجراء الاحكام على الظاهر وليس كما ذكر فيما
بين العبد وبين ربه واكتفى في الحال وتتبع في هذا الجواب ابن التلمساني قال الفاسي
ولا يخفى عليك ضعفه اذ لا يقبل منهم في الظاهر ويدعهم كفارا في الباطن ثم يثبت
انه صلى الله عليه وسلم احد امنهم بعد قبول بعض في الحال وهذه الاية الكتاب على وجوب طلب
النظر في غير ما موضع كقوله تعالى فاعلموا ان الله مولاكم وقوله فاعلموا انما انزل بعلم
الله وان لا اله الا هو والامر محمول على الوجوب اخ اي عن الغير اه وقوله ولتعلموا انما
هو له واحد وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم والسنة قوله صلى الله عليه وسلم لا يأتي
على الناس زمان الا وهذه الحديث يشهد الا اله الا الله موقنا بها قلبه فيبشر بها
الجنة وقوله من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة يبشر به في هذين الحديثين
بشير البقين والعلم وما روي انه قيل له يا رسول الله اي الاعمال افضل قال العلم بالله عز وجل
فقيل له يا رسول الله نسئلك عن العمل فتجيبنا بالعلم فقال ان قليل العمل ينفع مع العلم
بالله وكثير العمل لا ينفع مع الجهل بالله وما روي انه اتاه رجل فقال له يا نبي الله علمني
من غرائب العلم فقال ما صنعت في راس العلم حتى تطلب غرائبه فقال وما راس العلم يا رسول الله
قال معرفة الرب قال فما حقه قال ما اشار الله اليه في قوله الموت قال فما هم قال

قال والاعتذار له قال ما نصه الله قال الخلق واحكم ما هذا وانا احكمه وتعالله اعلم
مرغ ابي العلم وهو خرج نفع بم وجوب المعرفة **قوله** وفخ عن ابن الحاجب انه قد
لبلد لما اختاره واحتج انه الحق من عدة وكفاية التقليد لما ذكر الحاجب مع سعة حفظه
ثم جمع كفايته الا لمبتدعة **قال قلت** كيف جمع هذا من هذا الا ملاء مع ان الجمهور من
ائمة السنة قايلون به كما سبق **قلت** الامر كما قلت لكن الحواشي يكبوا وفخ تبعه تلميذه
عياض فان الكمال لله ان يكفي فيه التقليد خلا ولم يكفه من الجهلة اه **فقال** الاجهوري
نسب القول بكفاية التقليد الى الجهلة مع انه مذهب الاشعري واكثر المتكلمين واختاره
من المتاخرين الامدي والمقترح والشيخ عز الدين وابن عبد السلام له انه لم يحكه الا المعتزلة
وهي طريقة بعض المتكلمين اعني انه لم يحكه الا عن المعتزلة اه ولعله عنى ببعض المتكلمين
ابن الحاجب رحم الله الجميع **قوله** ورسمه انه العلم الخ اعلم ان العقل النظري
ينقسم بحسب ما ذكر بحسب هذا انه العلم قال ابو المظفر الاسفراييني وهذا هو الذي جمهور
اصحابنا وهو مذهب منعكس خ ل فان هذا هو المعول عليه وما قبله من الحد وغيره
هذا فيه جمع بين الحد والطريق المستفاد من النظر وفيه نقص بعد الشيء بما لا يعرف
الا بعد معرفته **قلت** الاكتفاء بالعلم في الشرح فيه ان قولنا انه حركة النفس في الكلام
كما قاله بعض المتاخرين والا فلا واما نقص بعد ابن الحاجب فاصله لشيخ شيخه ابي المعالي
الا انه زاد فيه قال ابو المعالي في الارشاد النظر هو العلم الذي يكتسب بمن قام به علما او
غلبة ظن اه وفيه الجمع بين الحد والطريق **قوله** العلم كالجنس **وقوله** الذي يكتسب به
خرج به ما عدا اه من حد ابن السبكي على ما قال الا ملاء ان العلم يكون مكتسبا علم او ظن فيسمى
نظرا وفخ لا يكون كاشفا حد ابن السبكي والعلم حد ابن السبكي في المعالم والاولى كتفاؤه بالحد
المحسوسات فتخيل **قوله** من قام به قال المقترح فيه احتراز عن مذهب المعتزلة بان
عندهم كل صفة من شانها الحياة انها فاعلة فحي. اوجبتا الحي للجملة والنظر من الصفات
التي من شانها الحياة وعندنا ان حكم المحل مختص بمحله من غير فرق بين ما يشترط في
ثبوته الحياة من الصفات وما لا يشترط فيه **قوله** احتراز الكلام بمن قام به اه وتبعه
على ذلك تلميذه الحفيد في شرح المعالم قايلا اشار الى ان الطالب حقيقة ليس الا المحل
القايم بالنظر ويشمل النظر بعد ما يوصل الى التصديق وما يوصل الى التصور وهو

المعرو

الجمع و اما على فتح يعم اما الجمع بين ظاهر و كذا على ما قال ابن الحاجب و الفتح الجمع
فيه هو المفتوح العام فيفيد بالفصل و الخاصة قال التفتازاني و يدخل النكرة يفيد بالفصل
وحده او الخاصة وحدها على انه يكون بالمشترك كالناطق و الناطق كما للمحقق
و فيه مناقشة التي قيب و التي كيب بين الموصوف و الصفة او يختص التعميم بالنكرة
المشتمل على التي قيب و التالي ليس كذلك الفتح يفيد بالجمع جملة بطرح وجه و هذا ما قاله لتعدد
ابن هشام ان الفتح يفيد بالجمع دفعة و بهذا تعلم ان قول الكشي لا يشمل الفتح
يفيد بالجمع و تعلل ابن الحاجب بما فيه نظر و لو رد على الحد انه لا يتناول ما يطلب
به اصل الظن لغلبة الظن عبى اصل الظن واجب اعلم ان كلا من طلب العلم
و طلب الظن و طلب غلبته خاصة للنكرة و عدلا اخل على الاقتصار على بعض
الخواص ورد على الموافق بان هذا انما يكون في الخاصة الشاملة و ظاهر ان شيئا
من الثلاثة ليست كذلك و بهذا الجمع الاقتصار على قولنا يطلب به علم مخ وج
ما يطلب به ظن بل الواجب في فتح يفيد الشيء بالخواص التي لا يشمل كل منها الا
جمعا او فسامه ان يقال الجميع بحكم بين التقسيم فخصيلة خاصة شاملة لكل
واحد و هي كونه على احد الاوصاف و تكون كلمة او لتبيان اقسام الحد و لا للا
بهام و التردد يفيد واجب صاحب المقاصد بان الظن هو المعبر عنه هطلب
بغلبة الظن لان الرجحان ما خوذ في حقيقته بان ماهية الخ الاعتقاد
قال التفتازاني و هذا غير واضح لان اعتبار رجحان الخ في حقيقته كما يصلح
مصححا او باعثا على التعبير عنه بي رجحان الظن و ليست من اضافة المصدر الى الفاعل
على بعض كون الظن غالبا راجحا و العلميات التي يطلب فيها العلم هي المعقولات
و المكفونات المشروعات الاجتهادية كالطواهر و الاقيسة قوله و قد اسند بي الظن اصل
استشكل القول بان المقلد ليس بمؤمن الخ هذا وجه الانكسار المتقدم في قوله
و قد انكر بعضهم و ظاهر الاشكال و الجواب ان الخلاف في العوام الذين يشتوا في
دار الاسلام و هو خلاف ما للمصنف بدليل قوله في شرح المقاصد قال فيقبل الكثير
اهل الاسلام بالتقليد قاصرون و مقصورون في الاعتقاد للاوائل في الصحابة و من بعدهم
من الائمة و الخلفاء و العلماء يكتفون منهم بذلك و يحكمون عليهم احكام المؤ

المسلمين ما وجه هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلماء. والمجتهدين الى انه
لا عبرة لاجماع المقلد فاجاب ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشؤا في دار الاسلام من
الامصار والقرى والبحار وتواتى عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم وما اتى به من
المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموت والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم
من اهل النظر والاستدلال بل الامر فيما هو جبل مثلا وفي يتفكر في ملكوت السموت
والارض فاجابه السائل بما يقتضي اعتقاده وتصديقه فيما اخبر به من اخبار
من غير تفكر وتدبر اه وتبعه على ذلك جمع منهم الكمال بن الهمام فانه لما ذكر المقلد في
الايمان بالله وكلام العوام في الاسواق مشحون بالاستدلال قال في ذلك ما ذكره السعد
والكمال ابن ابي الشريف وشهاب الدين احمد برجم الهيتمي في شرح الاربعين لما ذكر نحو ذلك
اللهم الا ان يقال مقالتهما السعد هذه ومن تبعه فانه قال في شرح العقيدة النسفية
واضعف من هذا قول بعض المعاصرين انا مقلد في المومنين عامتهم وخاصتهم وان
جميعهم حصلت لهم المعرفة قال وهذا قول باطل. في بطلانه وانعقاد الاجماع على
خلافه اه معلوم فظهر ان عقايد الايمان ليست كلها ضرورية بل منها ما يقع
الى في فيض النظر وليس الخبر كالعيان وفرق شاهد ذا كثير اممن يباشر هذا
العلم وله مجالسة في غيره من العلوم لا يجتمل العقايد تقليدية اقضاء ان يحسبه
يجسمها لانظن اه بالاختصار والكلام في ذلك فلسفي وانت اذا اخذت فيما
هو لا. الاجنبة خلافا حقيقيا بالجملة وكل الخبير عما شاهده في عوام بلده وتوشاهد
ما شاهده الخ لم يكن بعد ان يقول بقوله ويحمل على ذلك قول السعد وكلهم من
اهل النظر وقول ابن الهمام وكلام العوام في الاسواق مشحون بالاستدلال وبهذا
تعلم ان قول اللقاني في جمعة الي يجب فارقلت فمن يخلي غالب العوام من المسلمين لا
يجوز فيهم ما يجب له تعالى وما يستحيل وقد اقتضى كلام السعد انهم ليسوا من محل
الخلاف وانهم عارفون بهم قلت ما اقتضاه كلامه صحيح غالبا انهم جاهلون
في بعض الوجوه وتقدم ان الجهل به تعالى من بعض الوجوه لا يجعل به كما عني
كلامه اذ لا اقتضاء. لكلامه بتغيير العلة كما علمت وجوابه عني صحيح اذ ليس
كلام الاجنبة في العارف بالله الجاهل به من بعض الوجوه وانما كلامهم في المقلد وهذا

عني

غيبي مفلد وانما الخلاف فيه هل الجهل بالصفة جهل بالموصوف او لا والله اعلم ثم جواب
المؤلف رحمه الله هنا رد بقيل لما قاله السعد فجعله الناظر على الوجه الذي ذكره غيبي"
بعيد حصوله لعظم هذه الامة خلافا لكلامه المتقدم من عدمه وتقدم التنبيه
على مخالفة كلامه لكتبه انتهى وما ذكره من ان الواجب على جميع المكلفين هو الدليل
الجملي بضم الجيم وفتح الميم وسكونها بعدها ياء والتفصيلي على الكفاية هو المشهور بل حكى
الجمهور عليه الاتفاق ابن عرفة وفي وجوب المعرفة على الاعيان بالدليل الاجمالي او على
الكفاية بالتفصيلي نقلا الامدي عن الاشاعرة وغيرهم فاجملهما كان اعتقادهم وجود الباري
والمشبهة فهو مومن عاص بترك النظر المحض وكان اجماع بين المتكلمين في عدم وجوب
المعرفة بالدليل التفصيلي على الاعيان وانما هو كفاية وظاهر قول ابن عرفة انه
هو الدليل التفصيلي منذ وجب الى يوم القيامة وقال ابن عرفة قبل هذا الاجمالي مجوز
عن تفريق وحل شبههم والتفصيل مقدور عليهم انتهى وامـا ما حكى عن المعتزلة"
من انه لابد في صحة الايمان من النظر والاستدلال وان التقليد كفر يرد بالاجماع ودفع الشبه
فقال التفتازاني في شرحه ان يكلفه بالحق بالحق ورد بانه من باب الاستدلال والظاهر ان المراد
خلق واجب ان عدم الايمان بدونه واجب على الكفاية فجوابه ان كل صنع من جاز ان اراد ان
يقوم باقامة الحجج وازالة الشبه ومجادلة الخصوم وان اراد واجب على كل مكلف
بحيث لا يسقط بفعل البعض وفيه الخلاف انتهى وما ذكره من الوفاق موافق للمتقدم
عن الجمهور **تنبيه** ما يجب التنبه له ان الخلاف المذكور في المقلد انما
هو في الاخروية واما الدنيا فلا خلاف فانه جرى عليه احكام المسلمين بحكم باسلامه
خلافا لمن غفل في ذلك وجرى عليه احكام الكفار وعلى القول بكفره حتى اخبرت عن كثير
من اهل العصر انه لا يلزمه كفاف لوان نكاحه معسوخ وتحل صعقة ذمه قال السعد
الملة والتدبير في شرح المقاصد واما المقلد فقد ذكر بعض من تكلم في الكلام وسمع
من الامام انه لا خلاف في اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع الى انه هل
يعاقب عقاب الكفار انتهى والذي هذا يشير قول المؤلف في كبراه ولا ارضى لعاقل حرمة التقليد
فانه في الاخرة غيبي مختلف عند كثير من المحققين وقال في شرحها البيجوري كما مثلنا في
اجراء الاحكام على الظواهر وانما كان مثلنا فيما بين العبد وربه وفيما يجب له من الخلوص
مع صاحب الكفر في النار انتهى والله اعلم بالصواب وفي قول المؤلف ان جمع ولم يقل

ضبط الجملي

معنى الخلاف في المقلد انما هو في الاخرة واما الدنيا فلا خلاف في انه

ان ينظر اشارة الى ان المعرفة اول ما يجب على المكلف وهو مذهب ابي الحسن الاشعري
وهو ارجح الاقوال وقال الاستاذ النظر وقال القاضي والامام القصد الى النظر وقال القاضي
ايضا اول جزء من النظر والحق كما قال السعد انه لا خلاف فمن اراد اول الواجبات المقصو
دة بالذات فالمعرفة ومن اراد الاعم فالنظر او القصد اليه لكن مبناه على وجوب مقدمة
الواجب المطلب وقيل اول الواجبات الشك نظرا لكونه مقدمة النظر وعزاه المازري
لابن فورك وابن هاشم من المعتزلة وقيل التقليد وقيل وظيفة الوقت لان الانسان مكلف
بان يوقع الصلاة في الوقت المامور به فيقال هذا اول ما تفعل قبل كل شيء وكذا ان را
هلال رمضان وجب عليه الصوم وكذا اذا فجا العدو مدينة قوم وجب عليهم الجهاد
وهو وظيفة الوقت وقيل النطق بالشهادتين وقيل غير ذلك وتوجيه كل من
الاقوال وما ورد عليه لا يسعه المقام وقال ان يعرف ما يجب في حق الخ ولم يقل
ان يعرف الله اشارة الى عدم حصول معرفته للبشر بكنه الحقيقة كثير من المحققين
منهم الجنيد فقد اطلق القول بانه لا يعرف الله غير الله واختاره كثير من المتاخرين
واقتصر عليه ابن السبكي وقال ابن الحاجب انه الاصح وهو ظاهر كلام الرسالة وقال بوقو
عه جمهور المتكلمين ثم القايلون بعدم حصوله جوزوه خلافا للفلاسفة في منعهم
وقوعه احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم به البشر هو السلوب والاضافات
والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كاين والصفات بمعنى انه حي قادر عالم والسلوب
والسلوب بمعنى انه ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض والاضافات بمعنى انه خالق
رازق ونحوهما وظاهره ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات
عند كثير من المحققين فالعلم به علم بالذات لانا نقول معنى العلم بالوجود المصد
التصديق بانه موجود ليس بمعدوم لا يتصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا
الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئي حقيقي يمنع تصوره
الشركة فيه ولا شيء مما يعلم منه كذلك ولهذا يفتقر في بيان التوحيد اي منع
الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه منع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب
كلي تمتنع كثرة افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لان الذات المخصوصة
الذي يصدق عليه انه واجب ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان معلوم كل واحد
من البشر كل ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال

له

بكنه الحقيقة كما صرح به كثيرا في كتبه وهو مسئلة شهيرة بالخلاف في كتب القوم فقال بعدم حصول معرفة ذاته اصل

على الاخبي ان من جملة ما علم منه الوحدة اثبته باد لنها القاطعة ومع اعتبار
ذلك لا يتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب باد هذا ايضا كلي
انه لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالا فنعم يجيء ان يقال الكلام
في حقيقة الواجب لذاته وهو بحثه وهذا اخرى القايلين بامتناع المعلومية يجعلون
امتناع اكتساب به بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد
الحقيقة لا على ان الشخص لا يعرف بالحد والرسم والقايلون بحصول المعلومية
يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا واجب الوجود يجب كونه قادرا عالما
حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك حتى اجتنى المشاجرة من المعتزلة وقالوا اذا علم من الصفات
ذاته كما هو جعل ذاته من غير تفاوت فلولا انه معلوم بالحقيقة لما حكمنا عليه
بالصفات فان كان الحكم على الحقيقة نوع العلم بالحقيقة وبان قولهم حقيقته غير
معلومة اعني انه ممتنع بالذات معلومة والا لم يصح الحكم عليها واجيب
بانها معلومة بحسب هذا المفهوم اعني كونها حقيقة الواجب وهذا من العوارض
والاعتبارات وكثير من مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه انه
الحقيقة والذات فان بعضهم خلاف الاولية عند في هذه المسئلة خلاف في
حال فمن اثبت العلم بالحقيقة مع بان الله تعالى لا يحاط به وان جلاله وعظمته و
كبريائه لا يحده وهم ولا يقدر قدره ومن نفى العلم بالحقيقة مع بانه تعالى
منزه عما به المعتزلة بانه منزه عن الاوقات منصف بواجب الصفات مستبد بانواع
الكمالات واذا فلنا بعدم حصول العلم بحقيقته فهل يحمل الاخرة لوقوع الرؤية
الرؤية او لذا لا يلزم من الرؤية معرفة الحقيقة خلاف بين المحققين القايلين بعدم
بعدم الحصول واعلم ان هذه المسئلة فتح في عنر المتكلمين بمسئلة الاولية
فتشديد الياء بينهما وبين الالف هاء ثم وقف فتسهل الهمزة ياء وقد تحذف
ويعوض عنها الهاء فيقال ماهية وبنسب القول بها الى ضرار حيث قال ان لله
ماهية لا يعلمها الا هو ولا يقدر قدره الا عليها وفي قدرة الله ان يخلق في الخلق
حاسة سادسة فيها يكون قولهم الماهية وجيرون في الله اي حقيقة
انكر اصحابنا هذه الرواية اشد انكار وذكر ان الماهية عبارة عن المجانسة

حيث يقال ما هو بمعنى اى جنس هو من اجناس الاشياء والله منزه عن الجنس لان كل
ذى جنس مماثل لجنسه ومماثله من الانواع والاشخاص وكذا قولهم اى زيد فعيبى
بغى لعلمى رسالته واصابه بعد لهم عن لفظ الماهية الى لفظ الخاصة ثم قال الباقلانى
الخاصية غير معلومة لنا وبعضهم يعبر عنه بالخفية قال الغزالى التعبير
بالخاصة خير من هذه الكلمة وفيه نظر لان فى الكلمات كلاما فكيف يكون
خيرا او نسلم البعد السبعة فى المنع بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة
المعلوم فى النفس اى ماهيته الكلية المنتزعة من الوجود العينى بحيث
يحيث اذا وجد ذلك انتفى عن الشىء وليس الواجب ماهية كلية مع وضعة للتشخص
على ما قرر فى موضعه ونوقض فى لعلى تكلف الواجب مغولا على تلك الصورة الموجودة
فى الذهن هذا فيتصور كثيرا ويبطل التوحيد واجيب بانا لا نسلم
ان العلم ارتسام الصورة ونوسلم فلا نسلم ان العلم بالواجب ونوسلم فلا نسلم
التوحيد فقد فى ان الواجب لذاته الصور الماخوذة منه والمحل بالتشخصية
امكان صدق المفهوم على الكثير ويمنع صدق الموجود العينى عن الصور وقد فيهما
ان تصور الشىء اما ان يحصل بالبعد جهة وهو منتف فى الواجب وقد قال واصل بالبعد وهو
وهو انما يكون فى المركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو
كما يفيد العلم بالخفية والكلام فيه واجيب انا لا نسلم انحصار طرق التصور
فى ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق العلم الضرورى بالكسبيات او بصيرورة
الاشياء مشاهدة للنفس عند معارفة البدن كسائر المجردات ونوسلم فالرسم
وان لم يستلزم تصور الحقيقة فعند يقضى البيه والله اعلم وانما اطلنا فى هذه المسئلة
لخلو شرح الموقف منها وهى من المسائل المشهورة لا ينبغى اغفالها مما يجب لهو
كانا جزوى عشرون صفة الجزء بصيغة كما ستعلمه فى قوله فالواجب لذاته فى
الموضعين جواب شرط مقدر والصيغة هو المنبئة عن الحدوث اياكان والمختص
بكونه جواب شرط على المختار وتقدم ان ما يجب مع قبته اعم من كونه يجب له عقلا
او شرعا اى يستحق على معرفته بالعقل والشرع فلا تغفل قال فى الشرح اشار بين
التبعيضية الخ التبعيض فى ما يجب له تعالى على الاطلاق لان المقدور بوجوه

على المكلف والا لزم بقاء بعض اخر يجب على المكلف وليس كذلك بدليل قوله لكن
العجز الخ كانه قال بعض الذي يجب له تعالى عشرون صفة وهي الواجبة على المكلف واسد
واستشكل قوله اذ كمالاته تعالى لا نهاية لها بان كل موجود متناه واجيب
بانه مبالغة او باعتبار عقولنا او باعتبار السلوب والتنزيهات ولا يرد ان سلب
ما لا يليق به ثابت بالعقل والنقل فلا يلتئم مع قوله لم ينصب عليه الخ لان المراد لم
ينصب على التعيين كما يأتي وقوله لم ينصب عليه دليل عقلي ولا نقلي اي على معرفته
لا على التكليف به فلا يرد ان لا مدخل للعقل اذ لا تكليف الا بالشرع عند اهل الحق
لا يقال اذا لم يقم على معرفتها دليل عقلي ولا نقلي فمن اين لنا بها وزيادتها فلا يصح قوله
صفاته الواجبة له لا تنحصر في هذه العشرين لانا نقول الدليل على تعيينها بالخصوص
والكمالات اجمالا وردت بها النصوص كما ورد في لفظ الصلاة اللهم صل على محمد وعلى
وعلى اله كمالا نهاية لكمالك وعدد كماله واقتصاره على هذه العشرين وان كان
هناك صفات اخر قال بها ائمة السنة اشارة لعدم ارتضائه اثباتها وسيأتي ان
شاء الله التنبيه عليه والله اعلم وهي الوجود اتفقت كلمة القوم على تقديم الوجود
في مباحث الصفات لكونه اصلا اذ الحكم بوجوب الواجبات له تعالى واستحالة
ما ينزه عنه وجواز الجائز ما يجوز في حقه فرع عنه فتقديمه عليها يشبه
تقديم التصور على التصديق قال في الشرح معناه ظاهر هذا اختيار الامام
الفخر وهو مذهب الفلاسفة واستدل الامام بوجوه الاول ان التصديق بالوجود
بالوجود والعدم متنافيان لا يصدقان معا على امر اصلا بديهي وهو مسبوق
بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة والجواب انه ان اريد هذا الحكم بديهيا
بجميع متعلقاته على ما هو راي الامام في التصديق فممنوع بل مصادرة حيث
جعل المدعى وهو بداهة تصور المتعلقات على كسبه فمسلم لكن لا يثبت
المدعى وهو بداهة تصور الوجود بحقيقته لجواز ان يوجد الحكم البديهي
مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما وقع كون تصورهما كسبيا لا
بديهيا قال التفتازاني وانما قلنا ممنوع بل مصادرة ولم نقتصر على احدهما
تنبيها على تمام الجواب بدون بيان المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة ببداهة

الوجود جزء من الدليل وان اريد نفس الحكم بديهي بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور اصل

كل جزء من اجزاء التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما ينتظم منه من
الحكم والطرفين والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به على امر من تصور الماهية
واجزائها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لانا بعد ما له ممكن الاستفادة
منه ويبطل ما ذكر في المواقف لانا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه
ولا مصادرة لان بداهة هذا التصديق تتوقف على بداهة اجزائه لكن العلم ببداهته
لا يتوقف على العلم ببداهة الاجزاء والاستدلال انما هو على العلم ببداهة الجزء فهو
فيجوز ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستتبع العلم ببداهة
اجزائه بمعنى انه اذا علم بداهته فكل جزء يلاحظ من اجزائه يعلم يعلم انه بديهي
فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففي المركب
الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي
وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببدا
هة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذلك
ولو سلم فلا تلزم المصادرة بشيء من التصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من
غير توقف على العلم بجزئه الذي هو المدعى اه الوجه الثاني ان الوجود مع
معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب
اما الحد او الرسم لا جائز ان يكتسب بالحد لانه انما يكون للمركب والوجود ليس
بمركب والا فاجزاؤه اما وجوديات او غيرها فان كانت وجوديات لزم تقدم
الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما
الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس داخلا في ماهية
نفسه ومبنى اللزوم على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجا
عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها فيلزم الثاني او مقدم لها فيلزم
الاول والا فيجوز ان تكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهية او زائدة عليها
والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم تكن الاجزاء وجودات فاما
ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا فان لم يحصل كان الوجود
محض ما ليس بوجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي

هو

هو نفس ذلك الشيء ايضا المعارض بل هو معروضه **والجواب** النقض بالوجود فانه لو وجد جميع مفهوماته لزم الا يكون شيء من الماهيات من الجواهر فيها فان يقال ج١. البيت اما هو البيت او هو محال او غير البيت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد فهو البيت والمحمول فالمحمول الثاني كيب في البيت او لا يحصل ويكون البيت محض ما ليس ببيت والمحمول فالمختار انه يحصل امر زائد على كل ج. وهو المجموع الذي هو نفس الوجود ولا يكون الثاني كيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على الوجود حتى يتصف المجموع بالوجود محض المجموع الذي ليس بشيء. من اجزائه بوجود تمام البيت محض الاجسام التي ليس بشيء. منها بيت والعشرة محض الاحاد التي ليس منها بعشرة ولا جائز ان يكتسب جزائي من كلا منه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للملزوم هو اخص من مطلق الوجود فيجب وروده ولكان الشيء يكون لا لاغيا ولا لاغيا من الوجود بحيث الاستنتاج اقل كان اعم الاشياء. والاعم اعم فلكون شيء وكه ومعانده انه اقل **والجواب** منع اكثر المقدمات على انه لو ثبت كونه اعم الاشياء لم ينتج اذ يجوز ان المقدمات **الوجه** الثالث ان الوجود المطلق ج. من وجود يكان معناه الوجود مع الاضافة والعلم بوجود يجب يجب فيكون الوجود المطلق بديهيا كان ما يتوقف عليه ايضا بديهي يجب يجب **والجواب** انه ان اريد ان تصور وجود يجب بالحقيقة يجب يجب ممنوع وان سلم فلا نسلم ان المطلق ج. منه او تصور ج. من تصور لانه الخ وان اكان الوجود كيفية نوعية وهو ممنوع بل معقول بالتشكيك على الموجود انه والمعقول بالتشكيك خارج عن حقيقة الاعم اذ فالوجود المعنى خارج عن وجود يجب وان اريد ان التصديق بوجود يجب يجب يجب غير مفيد لكون كونه بديهيا جميع الاجزاء غير مسلم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الكيفيات بالحقيقة فضلا عن بديهته هذا كلام على سبيل الاختصار **قال** النفتازاني جعل الامام التصديق بوجود يجب تصور الوجود تسبيبا فلا يستدل عليه بهذه الوجوه **قلت** هو خلاف قول الاصبهاني ج١. المنع والمعارضة في بعض الوجوه مشكل فانه دليل كيفية الوجود وقد علمت ان الحق تصور الوجود يجب يجب فما ذكر من الوجه انما هو تنبيه للنفس على تصور

كما فيه التصديق على الوجه الذي يتوقف عليه البرهان وان كان على صورته فالمنع
والمعارضة لا يتجه فيه كيف يقع والمنكرون لبداهة الوجود ثم قالوا الاولى من
يدعي انه كسبي وجوه الاول ان الوجود لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته
ولم يقع المشتغلون منهم الى الاحتجاج عليها لانهم اختلفوا فلم يكن بديهيا واحد
واجيب عنه بان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البين بهي الواضح وبداهة
تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم بانه بديهي فيجوز ان يكون هذا الحكم
غير بديهي او كسبيا خفيا لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين يقع فيه
الاختلاف ويحتاج على الاول الى الدليل على الثاني الى التنبيه ويكون ما ذكر في معرض المنع
فلا يحتاج الى تنبيهه لا تقدح في الاصل في الثاني ان الوجود اما نفس الماهية او
زايد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ما ليست بديهية كان الوجود
غير بديهي وان كان زايدا عليها كان عارضا لها لان معناه فيكون قابلا
للحمل وصادقا في المعقولية الخ لاستقلال المعارض بالمحذور المذكور وهو غير بديهي
وكذا الوجود المعارض بالاولى واجيب انا لا نسلم ان المعارض يكون قابلا للحمل
خارجا في المعقولية بل ما يعقل المعارض بالمحذور المذكور واستقلاله انما هو في
التحقق في الاعيان وهو مسلم فلا يرد ما ذكر ان بداهة تصور الماهيات فيكفي في تعقل
الوجود من غير انقلاب الثالث ان الوجود لو كان بديهيا لم يستغل العقلاء
بتعريفه كلهم يستغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لانهم ذكروا
لوجوده منافيه هو اثبات الغير الذي يمكن ان يخبر عنه ويعلم او الذي ينقسم
الى القديم والحادث واجيب ان البديهي لا يعرف نعم يجاب عنه بان سلمنا ان
تصوره لكن في تعريفه تنبيه لما فيه من اللفظ وتصور المعنى
من حيث انه مدلول اللفظ وان كان متصورا في نفسه من حيث انه مدلول اللفظ الخ
وقيل بوجود الوجود من هذا القبيل الثانية من يدعي انه لا يتصور واحتجوا بوجهين احدهما
تصوره انما يكون بتمييزه عن غيره ومعنى التمييز انه ليس غيره
وليس غيره عدم ولا يعقل الا بعد الوجود فيلزم الدور واجيب ان تصور
بتمييزه عن غيره لا بالعلم بتمييزه حتى يجب تعقل السلب سلمنا لكن السلب

والايجاب

والا يجاب غير الوجوب والعدم وقد يفهم التصور حصول الماهية في النفس فتحصل ما
هية الوجود في النفس ووجود في النفس ووجود اخ فيمتنع المثلان والجواب منع التماثل بين وجود
النفس والصورة الكلية للوجود على ان الممتنع من اجتماع المثلين هما فيامهما فيام الخ
وهذا لو سلم فيام الصورة كذلك فظاهر ان ليس فيام الوجود كذلك للزم زيادة الوجود
على الماهية انما هو في الذهن فقط وانما الجواب بانه يكفي لتصور وجود النفس تحل يكفي
لتصور انها نفس انها والمراد بيع على جعل من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا تختلف
الا بالاضافة والا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الخ في
هو معنى وض لها والله اعلم قوله وفي عد الوجود صفة الخ المنقول عن الشيخ
ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عينه انه وليس للعبد الوجود مفهوم واحد
واحد مشترك بين الموجودات بل الاشتراك اللفظي وعلى هذا فمجمل عنه وهم لابي الحسن
الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا
بين الموجودات انه الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالفيود والاضافات
حتى ان وجود الواجب هو كونه بالاعيان على ما يعقل من كون الانسان وانما الاختلاف
في الماهية فالوجود زايد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة
وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك
اللازم وضيع لازم خارجي وهو في الممكن زايد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية
بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن ذات الماهية هي الحيوان
الناطق ووجوده هو الكون في الاعيان ثم انا قلنا ان له مفهوما واحدا مشتركا
بين الموجودات اختلف هل يفع عليها بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلا فيكون
متواطيا او يفع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون الكلي على السواء الاتم فيها
وهو الحق لانه في العلة افضل منه في المعلول وفي الجوهر اولى منه في العرض والعلة
كالسواد اشد منه في غير العلة كالحركة بل هو في الواجب افضل واولى واشد منه في
الممكن وقع البحث في ثلاث مقامات الاول انه مشترك بمعنى الثاني انه زايد
الثالث انه زايد في الواجب ولنتكلم لكل وجوها على سبيل الاختصار تشويقا للطالب
لتسموا همته ان كان ذا همة فعلى الاول وجوه الاول انا نعلم بالضرورة في الحادث ج ضد بان

له موثر لم يتحقق في كونه واجبا او ممكنا وضا او وجوها متحيزا او غير متحيز و
ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه وجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبدل
نص ورة يكون اللام المفعول به البدلي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقاد انما
مشتق كما بين الكل اشتاقي اذا تقسم الوجود الى الواجب والممكن مورد القسمة
مشتق كما بين انقسامه ض ورة انه لا معنى لقسم الشيء الا بعض ما صدق هو عليه "
فقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض تقسيم له الى الحيوان الابيض وغير الى مطلق
الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فبيض فلان المفعول مع التردد اكه بين
الواجب والممكن رد على من زعم ان المشتق اصلا قال قيل على الوجهين لا يجوز ان يكون
اللام البدلي المفعول به هو تحقيق معنى من معاني لفظ الوجود لان المفعول له كلي
وان يكون التقسيم تبيان مفهومات اللفظ المشتق كما يقال الحيوان اما ابيض او اسود "
لا تبيان انقسام مفهوم كلي قلنا لا اذا تحد هذا الجزء وصحة التقسيم مع فكه "
النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود الثالث ان العدم مفهوم واحد الى لا تعيني "
فيه بالذات وكذا مقابله والا بطل الحصر العقلي ببطلان ورة انه لا حظ في العدم
المطلق والوجود الخاص وعلى الثاني وجوه الاول الحمل قبل حمل الوجود على الماهية
المعلومة بديهة وبداهة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وهذا تهذا الثاني اكتساب
الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية فرع يفتقر الى كسب ونظر كوجود
الخوف مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها الثالث انا نحكم بالمفهوم قبل وجود
الانسان والفرس والشبح مفهوم واحد وهو الكون في الاعيان ومفهومات الانسان
والفرس والشبح مختلفة الرابع الانفكاك في التعقل فاذا تصورنا الماهية
ولا تتصور كونها اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلا نعلم ان التصور هو الوجود
في العقل فلو سلم قبل الدليل ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم تعقل تصوره وعلى
الثالث وجوه الاول لو كان وجود الواجب زايدا على ماهيته لزم كون الشيء "
قابلا وفاعلا لان الماهية تكون قابلة للوجود من حيث انها موجودة وفاعلة له
من حيث الافتقار الثاني تقدم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضروري
الاستحالة لان الوجود يحتاج الى الماهية احتياج العارض للمعروض فيكون

ممكنا

ممكنا ضرورية احتياجه للغير فيفتقر الى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار
وجود الواجب الى الغير وكل علة مقدمة على معلولها بالضرورة فتكون الماهية
متقدمة بالوجود على الوجود الثالث امكان زوال الوجود الواجب لان الوجود اذا
ان كان محتاجا لغيره كان ممكنا فكان جائزا نظرا لذاته والا لكان واجبا لذاته وانما قلنا
نظرا لذاته دفعا لما قيل لا نسلم ان كل ممكن جائز الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا
للغير هذه ادلة الفلاسفة واجيب عن الاول بانا لا نسلم استحالة كون الشيء قابلا
وفاعلا وعن الثاني بانا لا نسلم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك
لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة
انما الضروري تقدمها بما هي علة به ان كانت بالوجود فبالوجود او بالماهية كما
في اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية تتقدمها بذاتها من حيث كونها
تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالثلاثة للمفردة كالقابل فان
تقدمه ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود او العدم كماهيات
الممكنات بوجوداتها وعن الثالث بانا لا نسلم ان الوجود اذا كان محتاجا كان جائز
الزوال عنها نظرا لذاته وانما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا معنى
لواجب الوجود سوى ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته نظرا لذاته ولا يضرنا احتياج
وجوده الى ذاته ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح
واحتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على انه ليس بمشترك وانه نفس الحقيقة بوجوه
الاول لو كان زائدا لكانت الماهية من حيث هي غير موجودة فكانت معدومة
فلزم اتصاف المعدوم بالوجود وانه تناقض الثاني لو قام بها لزم سبقها بالوجود
كما في سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور لقيام الوجود
بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم
التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق الماهية عليه بوجود آخر وهلم
وهلم جرا الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا
ضرورة امتناع التسلسل الوجودات بل معدوما وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وا
وامتناع الرابع انه لو قام بالماهية لكان وجودا ضرورة امتناع الشيء بنقيضه

لزوم

فبالماهية

على المقبول

الى الماهية

عن

معدومة

لتوقف

وامتناع ان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فينتقل الكلام الى وجوده وهـ
ويتسلسل **التفتازاني** والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق
الترديد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض **تقرير** الاول انه لو قام بالما
هية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور او يتسلسل
**وتقرير** الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت في
المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل **و**عن الجواب
اما اجمالا وهو ان زيادة على الوجود الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان
يلاحظ كل منهما من غير ملاحظة الاخر ويعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت
بالماهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم وتلزم
المحالات **واما** تفصيلا فعلى الاول انما قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية
المعدومة ليلزم التناقض ولا بالموجودة ليلزم الدور او التسلسل والمراد هي هي
ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج لا يقال عدم
الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم فتناقض الوجود فيدور
او يتسلسل لانا نقول قيام الوجود امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها
تقدمها عليه بالوجود تقدما ذاتيا او زمانيا ليلزم المحالات بل غاية الامر انه
يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي والاستحالة فيه لجواز ان تلاحظ وحدها
من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا يلاحظه
العقل وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نسلم لزوم التسلسل انما يلزم لو
كان وجوده زائدا عليه وليس كذلك بل عينه وكذا قدم القدم وحدوث الحدوث
وامثاله **تتمة** قال في شرح المقاصد ادلة القائلين بان وجود الشيء زائد عليه
لا تفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير
دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في
كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته لا تفيد سوى ان ليس
للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يجتمعان
اجتماع البياض والجسد من غير دلالة على ان المفهوم من ذلك الشيء فان هذا بديهي

ليلا يلزم

او

بان وجود الشيء هو المفهوم اصل

البطلان

البطلان فاذا لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المص خلاف في ان الوجود
زايد على الماهية ذهنا اي عند التعقل بحسب المفهوم والتصور بمعنى ان
العقل يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينا بحسب
الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية متميزة تقوم احداهما بالاخرى
كبياض الجسم فعند تحرير البحث وبيان ان المراد الزايدة في التصور لا في الهوية
يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول باشتراك الوجود لفظا بمعنى
ان الوجود لمفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف
الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة
العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع الذهني في الوجود
الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود واخر
هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز
في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الاخر فيتحقق
التمايز وفيه نظر اذ لا نزاع للقايلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الا
الكليات والاعتبارات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها
لبعض بحسب المفهوم وانما تنازعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل
وفي اقتضايه الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم بنفي الوجود الذهني
نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما
غير المفهوم من الاخر ولهذا اتفق الجمهور من القايلين بنفي الوجود الا
الذهني على ان الوجود مشترك معنا وزايد على الماهية ذهنا بالمعنى
الذي ذكرنا اه كلام شرح المقاصد وبهذا تعلم ان الحق ان الوجود كلي
والوجودات افراده كما قال السعد خلافا لمن قال انه جزئي حقيقي لا
تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الوجودات بواسطة الاضافة
حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا الة زيد والة عمرو
وبالجملة فاختلفت الناس في الوجود اختلافا كثيرا من جهات شتى حتى
قال في المقاصد وما اعجب حال الوجود تعجبا من اختلاف العقلاء

في احوال الوجود وفيما اشرنا اليه كفاية والله الموفق تنبيه
يأتي ان الوجود انما يصح ان يكون صفة نفسية عند من يجعله زايدا
على الذات واما من يجعله عين الذات فليس بصفة اصلا نظرا الى
مقتضاه ان الصفة النفسية لابد ان تكون زايدة على الذات كما يأتي في
تعريفها وهو قول مرغوب عنه والذي للاصحاب ان الصفة النفسية ما دل
على الذات دون معنى زايد عليها كما يأتي في عده من الصفات حقيقة
على مذهب الاشعري وغيره لا سيما على ان الخلاف في حال ثم هو صفة
نفسية على مذهب الاشعري ظاهر ولا يكون صفة نفسية على مذهب
غيره الا على القول المرغوب عنه ثم الامام الفخر وان كان يقول بزيادة
الوجود فهو لا يقول بالحال فلا يصح جعله حالا نفسية عنده خلافا
خلاف ما يتبادر من عبارة المؤلف فتامله لكن المؤلف تبع قول
الفهري والعجب من المؤلف يعني الفخر في المعالم انه ينفي الحال ويساعد
المعتزلة على انه زايد على الوجود ليس مما يوصف بالوجود والا
تسلسل فايدة قال التفتازاني اختلف في انه عرض او ليس بعرض
ولا جوهر لكونهما من اقسام الوجود وهذا هو الحق وفي كلام الامام
ما يشعر بانه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد جدا لان
العرض ما لا يقوم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقومه ولا يتصور
استغناء الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود اه والقدم اعلم ان
القدم قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فيراد به عدم
المسبوقية بالغير ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد
بالقدم عدم المسبوقية بالعدم ويسمى زمانيا قال التفتازاني وهذا
هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى
من وجود الشيء اكثر فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني اخص
من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا
بالعدم ولا عكس بدليل صفات الله تعالى قال في المقاصد الدينية ولا

في قول الجواب هنا وفي عد الوجود صفة على مذهب الشيخ الاشعري تسامح لانه عنده عين الذات الخ وقوله فيما اصل

يوصف صح

قديم

قديم بالذات سوى الله تعالى قال التفتازاني وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة اوقديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الخ اه وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فهو ما مضى من زمن وجوده اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده وبالعكس كذلك فانه اقدم من الاحدث وليس قديما بالزمان وما هو في مقابله فهو الحدوث الذاتي المسبوقية بالغير والذي والزمان المسبوقية بالعدم وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود والا لكان ما مضى من زمان له اقدار والحدوث الاضافي اخص من الزماني والذي ما في من الخ انه بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده اقل الحدوث الاضافي اخص فهو مسبوق بالعدم وبالعكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير وبالعكس وفي بنصب جهة العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث الخ انتهى هذا بما على ان المؤلف اذا اختص بحدوث على القدم الزماني كما انه المتعارف عند الجمهور ولقوله هذا بمعنى القدم الخ الاطلق الخ وعبر بالوجود ثم بقابل الموجود لقول التفتازاني الموصوف بالقدم والحدوث حقيقة الوجود واما الموجود فبالعتبار ونحو تفسيره بحصول الخ والا ملا بحصول القديم بما لا اول لوجوده واعترضه المحقق الحفيد بعدم شموله للاحوال واجاب التفتازاني بان عنى بالوجود الثبوت بما قيل في كلام الاملا بقال في كلام المؤلف والبقاء ما ورد على حده للقدم يرد هنا والجواب الخ ذكره المؤلف بعد القدم والبقاء تفصيله انه اختلف في القدم فقال عبد الله بن سعيد صفة زايدة على ذاته فجعله من صفات المعاني كالعلم والقدرة وبهذا كان الشيخ ابو الحسن الاشعري يقول ثم رجع عنه واحاله الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لا بقدم زايد حجة من قال انه وجودي ان القدم عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي بالضرورة ثبوت فيلزم ان يكون القدم صفة ثبوتية وبان القدم يقابله الحدوث وليس الحدوث امرا وجوديا لكان مفهومه ليس الا وجود وعدم ذلك الوجود في زمن مضى والم يكن الموصوف بحدوث امرا وجوديا لزم فحصل ان يكون القدم امرا وجوديا واحتج الجمهور على عبد الله بن سعيد بانه لو كان القدم صفة وجودية فاما ان تكون حادثة او قديمة فان كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذات الله تعالى وهو محال وان كانت قديمة

لزم ان يكون للقدم قدم اخر ويتسلسل وهو محال و اجاب عبد الله بن سعيد بان صفات
الله لا قديمة ولا حادثة كما قالوا صفات الله لا هي عينه ولا غيره واختار جماعة من المحق
المحققين انه صفة سلبية محتجين بانه لا رتبة بين القدم والحدوث والحادث ما له اول
فالقديم ما لا اول له وهو سلب ما للحادث من الالوهية و اما البقاء فذهب القدماء من
ائمتنا كالاشعري وغيره الى انه صفة زائدة لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم
به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافة وباتفاق
العقلاء على قولهم وجد وبقي ووجد ولم يبق كما انهم يقولون وجد وتحرك ووجد ولم
يتحرك فلو كان البقاء يرجع الى استمرار الوجود لم يدخله الاثبات والنفي وبانه لو كان البقاء
صرف الوجود لكان يستحيل الفناء على الجوهر بعد وجوده وهو خلاف الشاهد
لانا نشاهد فناء الجواهر بعد وجودها و ذهب الاكثرون كالقاضي وامام الحرمين
والفخر الرازي الى انه ليس زائدة على الوجود حتى قال القاضي في معرض الرد على الاشعري صفة
والله اعلم اني لا اخالف اشياخي لا ذكر ولا كن التقليد في علم الكلام ممتنع واحتجوا بان
المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمن
الثاني بعد الزمن الاول وبان البقاء نقيض الفناء والفناء ليس بمعنى فكذا البقاء ويلزم التسلسل
كما في القدم واختار جماعة من المتاخرين كابن التلمساني كما في شرح المعالم والمقترح وغيرهما
انه سلبي وعليه عول المؤلف تنبيه عزونا في القدم احالته اي نفيه للجمهور
وكذا في البقاء للاكثر هو عبارة المحققين كالعضد في مواقفه والسعد في شرح مقاصده
والبيضاوي في شرح البراهنية ومرادهم بالنفي انه ليس بصفة زائدة وانما يرجع الى الوجود
والى هذا يرجع من عبر بانهما صفتان نفسيتان اي يرجعان الى الوجود كما يوخذ من
الحجج المتقدمة وليس المراد صفتان نفسيتان غير الوجود هذا لا يفوه به احد ولا
يعتقده محصل وان كان عبارة المؤلف في شرحه ربما يظهر منها هذا لكن يجب ردها للصواب
ويدل لما قلناه قول العضد اختلف في البقاء اثبته الشيخ صفة زائدة ونفاه القاضي
والامامان امام الحرمين والامام الرازي وقالا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني اهـ ومن
قال انهما نفسيتان عزا ذلك في البقاء للقاضي والامام فيحمل على ما عزاهما العضد واذا
كان مرادهم رجوعهما للوجود باعتبار الزمان الثاني لا محض الوجود كما تقدم في كلام

العضد

العضد وغيره للسعد اخذ مع شيء من الايراد ات على مزاد بهذا القول كغوتهم لو كان البقاء
محض الوجود لكان يستحيل البقاء على الجوهر بعض وجوده لانه ليس بعض مما عدمت
وكقول الشيخ في تضعيفه لانهما لو كانا نسبيين لم يكن الفعل اخذا بعد وفهما لانه
ان عنا بكونهما نسبيين رجوعهما للوجود فقد علمت انهما ليسا محض الوجود
بل هما نفس الوجود باعتبار الى ما ان الثاني او الاول تحد في عبارة العضد والسعد و
غيرهما وح لا يلزم ما ذكر من عدم تعقل الاخذ بعد وفهما اذ يتعقل الاخذ الوجود
وجعل على استمراره في الحال او في المستقبل وصوكلام وان عنا انهما نفسيتان معناهما اعتبار
معقول على الوجود بهو واخ البكلان ولا يقوله عاقل اذ لا معنى له على ان الحمل ذمة
غير مسلمة كما صرح به في معنى الصفة النفسية وقوله في شرح كبرى اه وقيل صفة
صفة نفسية اي ليس زايد اعلى الذات فيرجعه اي الفعل الى الوجود المستمر المأورد بانه
لو كان نفسيا للوجود لما عرض عند موجود كيف والجوهر في اول ازمنة وجوده لا يتصف
بالفعل وانما يتصف عليه بعد مضي زمن الى اخوانه عن وجوده الا زمنة والصفة النفسية
لا تكون كذلك اه ووافقه على هذا الشيخ ابن زكري فقال

والاشتقاق في قولهم البقاء صفة معنى رد بالاستقصاء ومذهب القاضي مع الامام
نفسية فمرد بالاجسام في اول الوجود لا تنصب بوجوب النفس لا يختلف
وارد سعيد مثبت وجد الفعل من المعدوم بعد الوجود رد عليه ذا الى بالتسلسل
اجيب بالى انه يحصل وقيل فيهما صفة نفسية والحق فيهما انهما سلبية
كحاصل المعنى بالبقاء — عند ذوي التحقيق في النقض اه —

والاشارة هنا في قوله رد بالاجسام الخ وانما ورد ذلك بزمنه لما اشتمل عليه من الخلاف
الذي في مثاله قال المحجوب في شرحه قوله رد بالاستقصاء اي رد قول الاشعري رحمه
بالبقاء الله ولا يكون انقاؤه غير الشيخين على هذا الحد موجبا لتوجيه عند ذلك
وتقليدهما فيما قالا الى الحق احق ان يتبع وكون ممن يرجع في الحق بنفسه لا ممن يرجع فيه
بالتقليد والحاصل ان كل من قال انهما صفتا نفس كابن التلمساني والبرهتي قال والحق نفسيته في
شرح كبرى اه كما علمت صرح برجوعهما للوجود وفهمت من كلام المحققين الخاضلين
العضد والسعد معنى رجوعهما للوجود بما فهم وقال البعض بما ذكر الخلاف في قوله

في كون البقاء وجوديا او لا ما خصه وهذا مبني على امر اخر هل ان استمرار الذات
هل هو مفهوم زايد على الذات ام لا الثاني في الجوهر هل هو يحتاج الى معنى يقتضي وجوده
في الزمان الثاني ام لا فمن الناس من اثبته وسماه البقاء والحق انه محال وانما اطلنا في كي
النقول الحقة اخلة ايضاحا للحق لان بعض المعاصرين استبعد مني ما سبق واتى بغاية
وفوقا منه مع ما يتبادر من عبارة المؤلف انهما حقتان نفسيتان كما جعلان للوجود
وصمم على ذلك حمله على ذهول قصور الباع وقلة الانصاف والله الموفق للصواب
وقول المواهب ان البيع مبني نسب هذه العبارة اعني استمرار الوجود لبناء الاحوال
ونحوه وقال التلويحي للاحوال ليس بصفة ولا احوال انما هو راجع للاستمرار الوجود اه
وكلامه يخالف ما حمل عليه المؤلف هاتين الصفتين من كونهما جعلان عند هذا القايل
الى الصفات النفسية اه فيه نظر اما اولا فلان ما نسبه البيع في احد وجهيه
في الفتح ما نصه قال عبد الله بن سعيد انه صفة زايدة على الذات وبهذا كان
ابو الحسن الاشعري يقول اولا ثم رجع عنه وقال غيره من الاصوليين انه ليس بصفة
وانما هو راجع الى استمرار الوجود اه واما ثانيا فلان البيع في احتجاجه على الاقوال
كلامه كالصريح في ان المراد باستمرار الوجود انها صفة نفسية لانه لما ذكر انها
صفة سلب وقول عبد الله بن سعيد انها صفة معنى وقول غيره راجع لاستمرار
الوجود والحق للاول فقال ويبطل ان تكون صفة نفس ويبطل ايضا ان تكون صفة معنى
اه وقوله ثم انه على من يجعل الوجود بعد الاستمرار وصفا نفسيا يقصر لقول
امام الحرمين في الارشاد الذي قتضيه ان البقاء رجع الى نفس الوجود المستمر من قول
غيره من وجد ولم تزل صفة الصفة للذي منا ان تقتضي الصفات الازلية بكونها باقية
ثم تثبت لها بقاء ويجري بسياق هذا القول لقيام المعنى بالمعنى ثم لو قضى زوال بقاء في ثاني زمان
نصفه بقاء ثم يتسلسل القول وان قيل الدال على ثبوت البقاء نفي احكامها على محالها
فلنا وجد ذا جوهر غيبي منتف ثم انصف بالحي كذا كان نفي الحال الاعلى نفي معنى
وهذا جيبته في البقاء بان الجوهر في حال حدوثه لا يتصف بكونه باقيا وانما الاستمرار الوجود
انصف بكونه باقيا فلنا الانصاف بالبقاء راجع الى الاستمرار الوجود وهو يميل
بثبوت القدم بعد وجود وكان حديث عهد بالحدوث ثم يجيء في يوم اذا اعتوره تقادم

صحيح

سمي في الاطلاق فحينئذ وما بعدها لحق على ان العدم معنى اه وقول الصعد ان المعقول منه
منه اي البقاء استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث اقتضائه الى الزمان
الزمان الثاني وقد الاول اه وقال البيجوري في شرح البراهينية لما ذكر ان البقاء صفة نفسية
نفسية وفصله حجة نفيات البقاء اي التاثير لها الفاعل بل انها نفسية اي الحال اذا كان
حال العدم وحال الوجود ثم استمرار حال العدم لا يقتضي معنى كذلك استمرار حال الوجود
لا يقتضي معنى اه وقوله هذا مشكل فان الشيخ يقول في جعلان الى الوجود المستمر
عند الفاعل بنفسيتها فان كان مذهبه في الوجود كمذهب الاشعري لم يصح رد
ما هو وصف وهما العدم والبقاء الى ما هو موصوف وهو الوجود الذي هو غير الذات
الا على التجوز الذي هو خلاف الاصل فيه فكان الاسلم ان الى بنفسيتها انها نفس
الوجود في الزمان الثاني فلا معنى لقوله رد ما هو وصفه الى ما هو موصوف
كما انهم لم يجعلوه وصفا غير الوجود فتامله والله اعلم ومخالفته للحوادث غيري
تعالى الاسلوب اما لان الصفات الاصل فيها ان تكون مضافة لله تعالى جائز هذه وما بعده
بعد هذا على الاصل وفيما بعد اهذا العوض عن الضمير واما لان زيادة ان الى المراد المخالفة
المكلفة اي من كل وجه لا ممكن لمخالفة كالمشابهة بين الجزء والعرض لان الاضافة
فوق ان تقدم معهود وهو المخالفة المشابهة له تعالى وزاد فقط تعالى لان المطلوب
ان ينزه الله كل ما جرى ذكره ونحو جرى ذكره هنا بالضمير او لان الصفة وقع فيها
اختلاف كيفي بين الجهمي والضالة فقال تعالى عما يقول المبطلون وانهم مثل هذا كله في قوله
بعد وفيما يلزمه تعالى الخ وقال للحوادث ولم يقل للممكنات لان المخالفة لا تنحصر للذين
ممكنين موجودين قوله وبهذا يرد على المعطلة الخ هو ظاهر وقول الكفيري هو
كذلك ان جعلت الالف من باب فصل الصفة على الموصوف فلا يكون في الآية رد على المعطلة
بل على عبدة الاوثان غير ظاهر بل هو كذلك وان لم يكن فصل اصلا لدلالته على ثبوت
صفة الخصم فيفيد بعمومه ابطال قولهم رد عليهم ثم ظاهر ان الآية رد صحيح فيها ان تكون من
باب فصل الموصوف على الصفة كالمثال المذكور وليس كذلك فيها بل يتعين ان يكون من باب
فصل الصفة على الموصوف لتصريح اهل البلاغة بان الخبر المعرف بال مقصور على المبتدأ
الخالي منها كما هنا والمعنى وهو السميع البصير لا غير والله اعلم وقول المؤلف

فلما تقول
زيد الى يم وانت
تريد فصل على
هكذا في نجوها و
المعنى في الآية
عليه ان البارئ
جعل نفسه بجميع
السمع والبصر
لا بعضهما كما تقوله
المعطلة وان كان من باب
فصل الصفة على الموصوف
اصل

فبدأ في الآية بالتنزيه ليستفاد منه نفي التشبيه له تعالى مطلقا ظاهر وقول
المراكشي استفادة ذلك مبناه على ان العموم في الاشخاص يستلزم العموم في الاحوال
غير ظاهر لان المؤلف رحمه الله بصدد عموم الاشخاص وهو لا ينبني على ما ذكر لان العام
يتناول جميع افراده اتفاقا من غير توقف على شيء. وهو المراد هنا واختلفوا بعد ذلك
هل هو عام في الاحوال والازمنة والبقاع ام مطلق وهذا خارج عن كلام المؤلف وليس بصدده
فتامله واعلم انه يجوز اطلاق القول بانه تعالى مخالف قال سيف الدين الآمدي وهو متفق
عليه عند اصحابنا واكثر المتكلمين ولا مانع منه لا بالنظر الى المعنى ولا بالنظر الى اللفظ اذ
الاطلاق بذلك شايع في كل عصر من غير نكير فكان ذلك اجماعا ومنع من ذلك الصيمري
وابو الهذيل من المعتزلة واحتجا بانه لو كان مخالفا لخلقه لكان من اسمائه ولو كان من
اسمائه لكفر من ينكر ان المخالفة من اسمائه وهو خلاف الاجماع قال الآمدي وما قالاه
غير صواب اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان كلما يعتقد انه من صفاته تعالى يكون معروفا من
اسمائه اهـ هكذا نقل البيفرني الخلاف وتبعه المراكشي وظاهر عبارتهما ان الخلاف
في تسميته بلفظ مخالف فقط وليس كذلك بل الخلاف في وصفه بالمخالفة وكونه مخا
لفا كما يظهر من احتجاج المخالف ومن عبارة الآمدي فانه قال اما اطلاق كونه مخالفا
لخلقه فمتفق عليه الخ ما تقدم عنه وقال ابن عرفة واتفق اكثر المتكلمين على اطلاق
مخالفة الباري خلقه ومنعه ابو الهذيل والصيمري من المعتزلة اهـ ويمكن تاويل قول
البيفرني يجوز اطلاق القول بانه تعالى مخالف اي وصفه بالمخالفة وان كان بعيدا من لفظه
تنبيه عبارة المؤلف كعبارة صاحب البراهينية قال البيفرني في شرحها ظاهر
كلامه المخالفة في الذات والصفات والوجود هذا هو المتعارف عندهم في اطلاق
المخالفة لكن هذا الاطلاق استثنى منه ائمتنا الشركة في التسمية سواء كانت الـ
التسمية في الوجود او في الذات او في الصفات خلافا للباطنية في منعهم المشاركة
في التسمية فمنعوا ان يصفوا الباري بالوجود لما فيه من المشاركة في صفة الاثبات
وذلك يلزم منه التماثل عندهم وسلكوا مسلك النفي في كل ما يسئلون عنه فان قيل
لهم هو موجود قالوا ليس بمعدوم وان قيل لهم هو قادر او عالم قالوا ليس بعاجز ولا
جاهل ثم قال اعترض على قوله انه تعالى مخالف للحوادث ظاهره من جميع الوجوه حتى

اكثر

في التسمية وهذا مذهب الشيخ وابن ملاخي من المخالفة الاشتراكية في معنى الوجود
والذات معنى من معاني الصفات وهذا مناقض لما ذكره بعدا ما مناقضته للوجود
فإنه قال في باب التوحيد والصفات: موجود الشيء خروجه من زوايا كل موجود فقياس الغائب على
الشاهد في التوحيد يجامع الوجود وهذا لا يصح الا على القول بان الوجود معنى كلي
وانه مقول على الواجب والممكن بكلمتي التواطئ فيكون مناقضا للاجوبة واما مناقضته
للصفات فلانه استند الى اثبات الصفات الازلية بقياس الشاهد على الغائب والقياس لا
يكون الا بجامع يقتضي الاشتراكة في المعنى لا في اللفظ لان الاشتراكة في التسمية لا توجب
قياسا الا على قول من جوز القياس في اللغات وهو غير مسلم اهـ ويرد هذا على المؤلف
لانه مسلم في توابعه مسلم قياس الغائب على الشاهد في الموضعين ولا سيما وهذا
ومذهب القاضي واما الخ ميل ان الوجود مقول على الواجب والممكن بكلمتي التواطئ

في كون الوجود من باب التواطئ

**تنبيه** قال السيد الحبر وعلى قول من قال ان الباري تعالى مماثل الغير في الوجود وهو
غير ممتنع معنى لا كرخ لما ممتنع شرعا للمنع وردع الشرع به اهـ اما على قول من
قال انه غير الذات او زايد مقول بالتشكيك ولا مشاركة في المعنى اصلا بل في مجرد الاسم
التسمية وهي لا توجب التماثل فيمتنع ذلك لما معنى قاله صاحب الدرة والله اعلم

**وفيه مه نفى بنفسه** تقدم سبب تغيير الاسلوب وزيادة كلمة التنزيه وفيه
استعمال النفس في حقه تعالى وفيه مقال قال احمد بن حجر الهيتمي في الفتح المبين في قوله صلى
الله عليه وسلم فيما رواه عن ربه انه حرم الظلم على نفسي الحديث قيل وفي نسبة هذا الحديث
جواز اطلاق النفس على الله تعالى اهـ وهو كلام حسن كان من باب المقابلة لما في تعلم ما
في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وكما هنا فان معناه انه حرمه على نفسي فنفوسكم بالاولى كما
افاده قوله وجعلته بينكم محرما فلا اطلاقه في محل لا مقابلة فيه فلا يظهر جوازه
لما تقدم حقيقة النفس هي ذات الله تعالى فان قلت قد صح اطلاق الذات
عليه تعالى في قول حبيب ونحن لما في ذات الله والجنب في قول الله تعالى في جنب الله والحد
والنفس مثلهما قلت لا نسلم انهما مثلهما لان ذات الشيء حقيقته فلا استعار فيها
لحدوث البتة والجنب الخ اجيب بان الامر اخف لتنزيه فلا يكون فيه فلا تيان بلوكه وقرينة
ظاهرة على انه لم يرد بالجنب حقيقته واما النفس فتشعر بالتجسم والحدوث فامتنع

اطلاقهما عليه تعالى الخ حيث المقابلة اي هو فجنة كلامه على ان الى اخره بهما في حقه
تعالى غير حقيقتهما وما يتبادر منهما ايضا في اطلاقهما عليه تعالى اجماع بشمول قوله
كل نفس ذائقة الموت لذاته تعالى الله عليه علوا كبيرا وفي بالغ بعض العلماء بجعل لا
اعلم ما في نفسك راجعا لعيسى والاصل ولا اعلم ما فيها ثم اوقع الكلام موقع المضمر
فصار معناه ولا اعلم ما في مخلوقاتك او هو وان كان فيه تكلف الا انه موفق لما ذكرته
فتامل الخ قوله وانه مهم ولم ار من عرج عليه اه كلام ابرجي واعلم ان القيام يطلق لغة
على معان الانتصاب يقال قام فلان قام من قعوده اي انتصب والاستقامة يقال قامت الحرب اي
اشتدت والملازمة للشيء ومنه قام الامر على فلان اي ملازما والاحكام يقال
قام فلان على هذا الامر اي احكمه واحاله بدوا الاستغناء يقال فلان قائم بنفسه اي لا
يحتاج الى غيره واما اصطلاحا فعند بعض المتكلمين بالاستغناء عن المحل وهو
منقوض بالجوهر وقال الاستاذ الاستغناء عن المحل والمخصص وذكر السنوسي الاول
التقسيمين في وسطاه وقال الثاني اخص من الاول وهذا الصريح نقيضه في المتن للتقسيم
لتقسيم وعبر بالنفي بناء على مختاره انها من صفات السلوب وغيره عبر بالاثبات
وجعل في شرح الوسطى اختلاف التقسيمين مبنيا على اصطلاح فاهل التقسيم الاول اصطلحوا
على اطلاق هذا اللفظ على ما لا يفتقر الى محل ومنع رجوع فيه الجوهر والمخصص اخص
كل منهما لا يفتقر الى محل واهل الثاني لا يطلقونه الا على القيوم سبحانه لانه المستغني
عن المحل والمخصص اما استغناؤه عن المحل فلكونه غير متحيز وليس بصفة كما تدعيه
النصرى واما عن المخصص فلكونه واجبا عندنا اذ قال المخصص كونه صفة للنفي
والنفي في المقاصد وغيرها باطل وفي كتبه انه عند جوهر لا كما قالوا جوهر مركب من
ثلاثة اقانيم الوجود والعلم والحيوة وهذه صفات لازمة القول بانه صفة وحاصل
ما لهم من الخيالات والهذيان انهم قالوا ان الله جوهر واحد من ثلاثة اقانيم اقنوم الوجود
والعلم والحيات المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون اما الاب
وروح القدس فلا يعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة
جهال ميال الى ان الصفات نفس الذات واختصارهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها
جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم كما

قال

قال السعد وقال الشيخ في شرح كبي اه وقد كلموا بالجمع في الثلاثة فقالوا الله الخلق
والابداع كما يتناقى الاجتماع وقبل لهم واقدرة والارادة كما يتناقى بهما الخلق الا بهما
واحكموا بان الالفاظ خمسة والافنوم كلمة يونانية والمراد بها في تلك اللغة اصل الشيء
وبعض بهذا النصارى الاصل الذي كانت عليه حقيقة الهم ثم قالوا ان الكلمة وهي
اقنوم العلم اتحدت باسوت عيسى اي جسده ثم اختلفوا في معنى الاتحاد فقالت
الملكانية بكون الامتزاج كالخمر بالماء وقالت النسطورية بكون الماشي او كالشمس
الشمس من كوة وقالت اليعقوبية بكون الانقلاب كما روي ما تجسد صار الله هو
المسيح ومنهم من قال بكون اللاهوت اي الله بالناسوت اي جسد عيسى كما بكون
الملح في صورة بشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل غير ذلك
من التخليطات وبالجملة جمع اخس الامم وارذلهم اهواء واذا وجب له تعالى الفيام
بالنفس علمت انه يستحيل عليه ان يتحد بجسم او يحل فيه اما الاول فلما تقرر من امتناع
اتحاد الاثنين مما اما اثنين لان احدهما اذا اتحد بالاخر فان بقيا على حالتهما
فلا اتحاد وان عدما كان الموجود غيرهما وان عدم احدهما دون الاخر فالمعدوم
لا يكون غير الموجود ولانه يلزم ان يكون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب
وذلك محال واما الثاني فلان الحال يفتقر اليه ويتميز فيه وكلاهما محالان
والاحتمالات التي يذهب اليها الموه في هذا الاصل قابلة حلول الواجب او
صفته في بدن الانسان وروحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم
منتصرون الى الاسلام اما النصارى فقد علمت هذيانهم واما المنتصرون الى الاسلام فمنهم
بعض الشيعة القائلون بانه لا يمتنع ظهور الله وحلوله بالجسد كما تجسد جبريل في صورة
دحية الكلبي وكبعض الجهال او الشيطين في صورة الانسان ولا يبعد ان يخلق الله
في بعض الكاملين او في الناس بدلا على او لاده الذين هم خير البرية في الكمالات
العلمية والعملية ولهذا كان يصدر عنهم من العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة
البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان الصالحين اذا اقبلوا على الله وخلوا
لجة الوصول في بحر الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فيه كالنار في الحديد بحيث
لا يمتاز او يتحد به بحيث لا تفارقه ولا تغايره وصح ان يقول انا هو وهو انا وح

ج تقبح الكلام والنهي وبكفي من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر وبعباده
الى اخيس غنى عن البيان وهذا مذهب اخ يوهم الحلول والاتحاد وليس منه وهو ان السا
لك اذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفي الله تعالى يمتنع فيه نحو التوحيد والعرفان
بحيث تضمحل ذاته وصفاته في التوحيد والبر بشير الى حديث الالهي ان العبد لا
يزال يتقرب الي حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي
يبصر به الوجود الاجمع به وح ربما يصدر عنه عبارات تستشنع بالحلول والاتحاد لقصور
العبارة عن بيان قلة الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال حتى ربما قال انا الحق
انا الله او ما في الجبة الا الله وهو غير مواخذ بهذه اذ هي حالة سكر وغلبة
ولهذا اعاد رجع الى حال صحو لم يصدر عنه شيء على ان من القوم من واخذ بذلك
وحكم بقتله كقتل الجنيد في الحلاج قال السعد ونحن على صاحل التمني نعتني في
من التوحيد بعد رالامكان ونعتني بان كل ما في الفناء فيه العيان دون البرهان
والله الموفق والوحدانية اي لما قاني له الخ قال البيع في شرح البراهينية التا في
الوحدانية للتانيث اللفظي والياء للنسبة والنون للمبالغة كما قالوا رقباني وحي
ويحتمل ان تكون لتغيير النسب اي التغير الذي في الحروف الوحدة والكثرة من الاعتبار
اذ العقلية التي لا وجود لها في الاعيان مثل الوجوب والامكان وان تصورهما
بديهي تصورهما لم يمارس كل من الانتساب ولا يعني انه بطل كما بطل الوحدة
عدم الانفصال والكثرة هي الانفصال وقد بطل الوحدة عدم الانفصال الى امور
متشابهة والكثرة هي الانفصال اليها والمخلط في انقاضهما كل واحد عكس بالا
مور المجتمعة المتخالفة وتقسم باعتبار متعلقها الى انفصال واحد حقيقي او امس
امتنع انفصاله بوجه من الوجوه كالبارئ ووواحد بالشخص ان امتنع حمله على
كثيرين كزيد وواحد بالجنس ان لم يمتنع حمله على كثيرين كالحيوان ثم لا بد ان يكون
واحد امن وجه كثيرا من وجه ضرورة تغاير الوجهين لتقابلهما وواحد بالنوع ان
كان نفس الماهية المعروضة للكثرة قابلة لزيد وعمرو وواحد بالعرض وهو قسمان
وواحد بالمحمول ان كانت جهة الاتحاد فيه محمولة على المتعدد كالاتحاد البياض
في حمله على الثلج والقطن وواحد بالموضوع ان كانت جهة الاتحاد موضوعة للمتعدد

المحمول

المحمول كاتحاد الانسان الموضوع للضاحك والكاتب اي حملهما عليه وبسمى الاول واحد
واحدا بالمحمول الثاني واحدا بالموضوع ثم الواحد بالشخص القابل للقسمة اما
واحد بالاتصال اذا كانت اقسامه الحاصلة منه بالقسمة متشابهة بالاسم والحد
كان قبوله القسمة لذاته وهو الكم او لغيره وهو الجسم التعليمي اي غير المركب من
اجزاء مختلفة كالنهر والاصابع والرمح والدار والماء فان قبولها هو اسطقس المفعول
واما واحد بالاجتماع اذا كانت اقسامه الحاصلة منه بالقسمة مختلفة كالبدن
المنقسم الى الاعضاء المختلفة ويسمى واحدا بالتركيب وواحدا بالارتباط والوحدة
مقولة على هذه الاقسام بالتشكيك كان الواحد بالشخص اولى بها من الواحد بالنوع
النوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض والواحد بالشخص مما
كان ينقسم اصلا اولى بها مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو اولى مما ينقسم الى
اجزاء مختلفة قال التفتازاني ولم يقل احد بالتعاوند في الاتصالية والافصحية لانه
غير معقول ولما كانت الوحدانية تطلق على ما تقدم حمل المؤلف رحمه الله
المراد منها هنا بقوله اي لا ثاني له في ذاته الخ والحاصل ان المراد من كونه تعالى واحدا
نفي قبوله الانقسام ونفي تخصيص له في الالوهية نفي يشمل محله وهما المراد
بالكمية المتصلة والمنفصلة وفي معنى التخصيص له في الالوهية نفي يشمل محله في جميع
الممكنات فلا موثر في جميعها سواه فهو الواحد في ذاته اي غير مولف من
جزئين فاكثر والواحد في افعاله فلا شريك له فيهما هذا ما ذكره في شرح الكبرى
ولم يذكر في التخصيص في الذات المنفصل ولا المتصل في الصفات وفي شرح هذا التاليف في كتب
التخصيص المنفصل في الذات **قوله** اي لا ثاني له في ذاته اي منفصل ومنفصل **قوله**
ولا في صفاته متصلا ولا ينبغي ان يدخل في الوحدانية وحدانية الصفات بمعنى
عدم التخصيص المتصل لما فهم ذلك مع نفي الصفات ولما فهم لا ثاني في التوحيد اي هو كما
قال في شرح المقاصد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها والنزاع للاهل
الاسلام في ان تخصيص العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وغير ذلك مما يقع بتعلقها
كلها من الخواص اهـ **قلت** وانما النزاع في غيرها كخلق افعال العباد فتعتزلنا من الخواص
ايضا خلافا للمعتزلة لان المولف في المستحيلات ادخل نفي الكم المتصل في الصفات

في صفاته جملة حالية
لقوله ولا تخصيص الخ
حاصل

في الوجه الثاني والاولى عدم الى خالقه بل يخلق عند فعل العبد كما فعل الكعبي
ويدل على عدم منافاته للتوحيد ان المخلوق قد يتعدد كالعلم وهو من الاشياء
وعبد الله بن سعيد قال يتعدد الكلام وهو ايضا حسن والله اعلم ثم استدل
رحمه الله على ان فعل العبد يجب ان يكون مخلوقا لله تعالى بثلاث ايات الاولى قوله تعالى انا كل شيء
خلقناه بقدر اي انا خلقنا كل موجود خلقناه بقدر وهو منصوب على الاشتغال
ويجوز بقدر بتنوين وقصد او على مقدار مخصوص وحكمة واختير الله
النصب للعموم اذ لو رفع لتوهم انا خلقنا له صفة وقدر خير والمعنى انا كل شيء خلقناه
فهو بقدر ولم يقل انا كل شيء مخلوق له بل ما ذكر اما لان من الاشياء ما لم يخلقه فليس
بقدر والآية الثانية ظاهرة الدلالة والله خلقكم وما تعملون اما ان اكون
ما مصدرية بمعنى ما اختاره سيبويه لاستغنائها عن العائد والاكثرون على ان الكلام
كذلك اي والمعنى خلق عملكم وان كانت موصولة على حذف الضمير اي وخلق ما
تعملونه بدليل قوله اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من
الاصنام فلان كلمة ما عامة فتناول ما يعملونه من الاوضاع والحركات والاعراض
والكيفيات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها مخلوقة العبد
او الرب هو ما يقع بكسب العبد ويسند اليه مثل القعود والصلاة والاكل
والشرب والقيام والقعود وغير ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر او نفس الايقاع
الذي هو من الاعتبارات الحقيقية الذي الى مثل يقعون الصلاة بجعلوا الثلاثي كوله يجعلون
الصلحت والسيئات قاله في شرح المقاصد ثم قال وهذه النكتة اي كون المختلف فيه
ما يقع بكسب العبد مما غفل عنها الجمهور فبالغوا في نفي كون ما موصولة حتى
صرح الامام بان امثال ما تنحتون وما يأفكون في قوله فانها هي تلفيق ما يأفكون
مجاز فحمل الآية الى والما اعتراضهم بان الآية حجة عليكم لانه حيث اسند
العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين فهل هو المتنازع فيه ام بمعنى ليس النزاع في
الكسب والاسناد بل في خلق المكتسب والمسند فرع في بيان الالفاظ المستعملة
في الوجه الثاني وروى هاشم عن ابن العربي وهي خمسة الواحد والاحد
والوحيد والوتر والفرد اما الواحد فقد ورد في الكتاب والسنة وكذا الاحد

واختلفوا

واختلفوا في اطلاق الوحيد في حقه تعالى وسبب الخلاف اختلاف التاويل في قوله
تعالى ذرني ومن خلقت وحيدا فقيل اما البارئ لا يوصف بالوحيد لانه ورد موردهم
الذم يعني مع من خلقت فقيل اذا مال له ولا ولد ثم خلقت له المال والولد وهو الوليد بن المغيرة
وقيل وحيدا وصف راجع للبارئ فهو حال من التاء في خلقت وعلى الاول حال
من الضمير المحذوف العايد على من اي الذي ولا تثبت اسما لله بهذا الاحتمال
واما الواو في الصحيح الله وتجب الواو واما الفرد فليس في الاسماء الا ان ولا في السنة
ذي لا كرذي علم او ذا وتكلموا به لكونه بمعنى الواحد وفيه فتح والمختار تركه
اه فهذه ست صفات هذا كلام ولكن اتى به ليرتب عليه ما بعده من انه
التقسيم الاولى نفسية وهي الوجود والباقي عينها خبرية ان يبدا والاحد
من اخره فتكون الاولى هي الوحدانية والباقي النفسية للنسب اي منسوبة
للنفس اي الذات وعرف المصنف رحمه الله الصفة النفسية بقوله هي الحال الواجب
للذات ما دامت الخ قلت ما ذكره رحمه الله تعالى في تعريف الصفة النفسية
وان كان احد اقوال في المسالة فهو خلاف ما للجمهور كما في العضد والتفتازاني
وغيرهما فان شرح المقاصد الصفة النفسية ثبوتية بدل الوجود بها على نفس
الذات دون معنى زايد عليها ككون الجوهر جوهرا او ذاتا او شيئا او موجودا
ويقابلها المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زايد على الذات ككون
الجوهر حاذا ومتحيزا وقابلا للاعراض اه وقال العضد في جواهره الصفة
الثبوتية عند نا تنقسم الى نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زايد
ككونها جوهرا او موجودا او ذاتا ومعنوية وهي التي تدل على معنى زايد على
الذات كالتحيز والحدوث وقبول الاعراض وقال بعضهم بناء على الحال النفسية ما لا
يصح ارتفاعها عما ثبت له الذات والمعنوية ما قابلها اه وقال ابن الحاجب في مختصره الله
الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية للانسان
والعرضي بخلافه وهو لازم وعارض فاللازم ما لا يتصور مفارقته وهو لازم للماهية
بعد فهمها كالزوجية للاربعة ولازم الوجود خاصة كالحدوث للجسم
والعارض بخلافه وقد لا يزول كسواد الغراب والزنجي وقد يزول كصفرة

المؤلف

وقف عليها هنا بعض

في على معنى الصفة النفسية

المذهب اهـ باختصار و الظاهر ما قال الجمهور اذ الزايد على الذات لا يقال فيه نفسي
وقد نزع المؤلف رحمه الله لمذهب الجمهور حين تكلم على المماثلة بقوله وهي التي
لا تتقرر حقيقة الذات بدونها فاوقع في كلامه تخالفا اذ الحال لا يقال فيها لا تتقرر
حقيقة الذات بدونها والاقوال المذكورة في المسئلة هي ما قال البيفرني في شرح البراهينية
الصفة النفسية قيل انها عبارة عن كل حال ثبت للذات غير معللة وقيل هي كل صفة
اثبات لذات من غير معنى زايد على الذات وقيل هي كل صفة ثبوتية زايدة على الذات
لا يصح توهم انتفايها مع بقاء الذات الموصوف بها اهـ ولما حكى المؤلف رحمه الله
في شرح كبراه هذه الاقوال على هذا الترتيب قال وهي في الحقيقة راجعة الى شيء
واحد اهـ وفيه نظر بل هي متباينة اذ الاول يحصرها في الحال وهو الذي سلكه المؤلف
والثاني هو ما للجمهور والثالث لا يحصرها في الحال بل كل زايد لازم صفة نفسية
و اذا علمت مذهب الجمهور في الصفة النفسية علمت ان محل الوجود صفة نفسية
على مذهب الاشعري لا تسامح فيه كما اشرنا لذلك سابقا خلافا للمؤلف اداه الى
ذلك حصره الصفة النفسية في الحال والله اعلم وجعله التحيز للجرم حالا نفسية
مبني على ثبوت الاحوال وهو مختاره وعلى مذهب الجمهور بنفي الاحوال هو امر
اعتباري قال شرف الدين ابن التلمساني في شرح المعالم لكن تحيز الجوهر الذي لا
يتصور خلوه عنه وان خلا عن المحل المعين وهو كونه بحال يمنع غيره ان يحل بحيث
هو هل هو زايد على ذاته ام لا فمن نفا الاحوال من اصحابنا يزعم انه وجه واعتبار في
ذات الجوهر ومن يثبت الاحوال من اصحابنا يزعم انه حال نفسية والمعتزلة ترسم
صفة النفس بما يثبت للشيء وجودا وعدما بناء على شيئية المعدوم بطل
ما يتخلوه فقضوا بان التحيز صفة تابعة للحدوث زايدة على ماهيته وليست
صفة نفسية واذا بطلت شيئية المعدوم بطل ما يتخلوه من ان التحيز
تابع للحدوث اهـ وقال في موضع اخر ثبوت التحيز للجوهر كون الجرم بحال يمنع
غيره ان يحل بحيث هو و التحيز هي الصفة التي باعتبارها تقع الممانعة والحيز
ما عليه تقع الممانعة من الفراغ فالحيز لا وجود له يخصه من خارج وله ثبوت
وتقرر تابع لوجود الاجسام اهـ وقال ايضا الكون معنى موجود قايم بالجوهر قوله

[illegible] الصفة النفسية في [illegible] والله اعلم

٣١٩ الخمسة

والخمسة جمع هذه سلبية التذكير تناول الصفات بالاوصاف كقوله ثلاثة انفس وثلاث نسوة اي ثلاثة اشخاص فالمراد التشخيص وتارة اول مذكر ومؤنث ومؤنث بحسب فيجب مراعاة ما يحسب التاويل اه واما الجواب بانه عنى خذف المعدود فيجوز تذكير المؤنث وتانيث المذكر فيه فلا يدفع ثبوت القسم الاول وان كان المولف في شرح مسلم ذكر وجعل المولف رحمه الله الخمسة سلوبا فيه بحث اما الفتح والنقل فسبق ما فيهما ولا معنى للاعادة وامر المخالفة فقال البيضاوي في شرح البهية جعلها ابو المعالي في شرح الارشاد واجوعم وفي هذه الصفة من الصفات النفسية وقال الشريف زكريا المخالفة لا تكون من صفات النفس لان المخالفة لا تعقل الا بين شيئين وهي من باب النسب والاضافات وهي امر معقول ليس بجوهر ولا حال ولا هكذا احكام سائر الاضافات ولو قلنا فيها انها صفة نفس لجاز ان يوجد احد المخالفين مع عدم الاخر وتثبت له صفة المخالفية لان صفة النفس لا تعدو ولا تتوقف على غيرها فيلزم على هذا ان تعقل المخالفية بالنسبة الى واحد وتعدد محال لان المخالفية لا تعقل الا بين اثنين ويلزم ان يجري في المماثلة ما جرى في المخالفة اه وهو قال ابن كونها نسبية نفي الدين في شرح الارشاد والمولف رحمه الله مطلع وقول السنوسي المخالفة بين جعل المولف لها سلبية وبين جعلها نسبية لان الامور النسبية للوجود لها عند اهل السنة ثم جعل المولف معقولها احد عدمي وعد منها من صفات السلب غير ظاهر لان الامور النسبية وان كانت عند ائمة السنة عدمية فهي موجودة عند ج في هذا وليس معنى السلب كذا التعاقل فكيف يجمع بين السلوب التي معقول كل واحد منها عدم امر يليق بمولانا جل وعلا قال المولف واما القيام بالنفس فسبق انه في عبارة الشيخ وغيره الاستناد وغيره الاستغناء عن المحل والمخصص فليس عند صاحب هذه العبارة من السلوب وصرح البيضاوي في شرح البهية بانها صفة نفسية لان البيضاوي في شرح البهية العلم قال الصحيح انه سلب وهو الذي تبع المولف واما الوحدانية فقال المولف في شرح الكبرى اختلف في الوحدانية فقيل هي صفة سلبية وهي عبارة عن سلب الكثرة ونقل عن القاضي وامام الحرمين انها صفة نفسية والتحقيق الاول اه فلعل

أدرج عليه هذا ونسبه البيع في كاكثر المتكلمين ثم قال الثاني انها من الصفات
النفسية وهو مذهب القاضي ابي بكر في احد قوليه وابي المعالي في الارشاد وقد
وتبعه ابو الحسن وفي صحة العضدية الثالث انها صفة وجودية زايدة على ذات
الواحد كسايل صفات المعاني وهو مذهب الاشعرية اه وتقدم قول السعد
الحق ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في العيان وهو
قول رابع وحجة من قال ان الوحدة نفسية كونها تساوي الوجود وكل موجود
له وحدة ما حتى الكثير قال الكثرة واحدة من العشرات وكل مائة وحدة وكله موجود
موجود ما ورد فلا تتعقل ماهية الحشي. ووجود ه من غير ان تعقل وحدته كما تقطع
(نسخة) بوجود الصانع ثم تثبت له البرهان وحدته وبانه لو كان الوجود نفس الوحدة لكان
كل الشيء واحدا وهو باطل لانه ليس بشيء البعوض ولا بر تد الخ الخ اعدادا مائة
واحدات الخ. بين اخ بين ضرورة والجواز تدرك بمكابدة قوله العطف وبان الوجود يجامع
الكثرة والوحدة لا تجامعها بل الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد وقد
وقد ذكر في قبل المغالبة وجهة من قال انها موجودة انها لو كانت عدما لكانت عدم
الكثرة لان ضد المغالبة لها والكثرة اما ان تكون وجودية وهي عبارة عن مجموع الوحدات
فيلزم ان يكون مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال واما ان تكون امرا عدميا
ويلزم منه كون الوحدة موجودية لكونها عبارة عن عدم العدم واجيب
بان سلب العدم قد يكون عدميا كاللامتناع واللا متناع واحتج ايضا
لوجودها بان الوحدة الخ. هذا الواحد الموجود واذا نقيض الوحدة العدمية
لصدقها على الممتنع وانها لو لم تكن موجودة لما كان شيء. ما واحد العدم
الخ وبين قولنا لا واحدة له وبين قولنا لا واحدة له قال التفتازاني لما نقل الخلاف
بين العدلية وبين المعتزلة والمتكلمين ان الكثرة والوحدة وجوديتان او عدميتان ما
الحاصل خصه تمسكات الكل فيبين بعضها بان الوجود يضاد الموجود وبالعدم يضاد العدم
وبعضها بان اتصاف بالعدمي مما يخالف معلومه العدم وبالوجود مما لا
يخل ثم ذكر ان ليس الخ كوبين قولنا الثاني يدل على ان اتصاف بالعدمي المعدوم والاول
يدل على ما يخالف معلومه العدم واحتج المتكلمون بان الوحدة لو كانت موجودة

كانت

لكانت واحدة لكون الوجود مساويا للوحدة ويتسلسل واجيب بان وحدة الو
الوحدة عينها والله اعلم ثم يجب له تعالى سبع صفات الخ ثم هنا للترتيب الاخبار
او للترتيب في الرتب ورفع المنزلة لفضل صفات المعاني على السلوب لتفضيل اثبات الكمال
على نفي النقص واعادة يجب لتاكيد ثبوتها ردا على المعتزلة النافين لها الا انه يرد على
عبارته اشكال لفصله وعطفه قبل تمام الخبر اذ لا يتم الا بتمام العشرين لكونه خبرا عن ضميرها
في قوله وهي الوجود الخ فكيف يقول ثم يجب بثم العاطفة وتكرير لفظ يجب وهو لم يذكر
من العشرين الا ستا فلو هم تمام الخبر وان هذه غير العشرين ولا جواب عنه شافيا
واجاب المراكشي بانه حذف من الاول لدلالة الاخير يعني حذف السبع بعد الوحدا
نية اذ التقدير والوحدانية والقدرة الخ وفايدة ذكرها بعد هذا التقدير اعتناء بها
من لا يقول بالمعاني وموافقة للقرآن في قوله ليس كمثله شيء الخ قوله تسمى صفات
المعاني صفات بالنصب مفعول ثان لتسمى واضافتها الى المعاني للبيان اي الصفات
التي هي نفس المعاني يعنون بها المعاني الوجودية كالعلم والقدرة مثلا ونظير هذه
الاضافة قولك فلان بلغ درجة العلم ومرتبة الامامة اي درجة هي العلم ومرتبة
هي الامامة ويصح ان تكون الاضافة في جميع ذلك بتقدير من كقولك ثوب خز ونحوه
واعلم ان هذه الصفات قال بها اهل الحق مع اختلافهم في كونها غير الذات بعد الا
الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا لفظ
تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت
ازلية بل يقال هو قديم بصفاته واثروا ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة بذاته
ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة له او حالة فيه لايهام التغاير واطبقوا على انه
انها لا توصف بكونها اعراضا وخالف اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجري
مجراهم من اهل البدع والاهواء فلم يقولوا بهذه الصفات وسموا القائلين بها بالصفاتية
ثم اختلفت عبارتهم فقيل هو حي عالم قادر لنفسه وقيل لكونه على حالة هي اخص
صفاته وقيل لا لنفسه وقيل لعلل لنا وجوه الاول طريقة القدماء وهو اعتبار
الغائب بالشاهد بالجوامع الاربعة وهو مذهب ابي الحسن الاشعري وهذه
الطريقة ذكرها ابو المعالي في الارشاد واعتمد عليها وانكرها في البرهان وضعفها

والرد على النافين لها كما تقدم
وتقديم السلوب عليها من باب
تقدير التخلية على التحلية
ولانه يقول بها من لا يقول الخ
اصل

وعلى ضعفها الكثي المحققين لان المطلوب في انتفاع العلم والقياس لا يفيده ولعدم المشابهة بين الفرع والاصل فكيف يكون القياس وقع فيه هذه الطريقة انه لا بد من جامع للقطع بان له لا يصح في الغائب الحي بكونه جسما محدثا ومما يدل على ان لا نشاهد في الفاعل الا كذا لعدوا الجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فالعلة ما اوجب معلولها عقيبها على الاتصال والشرط ما يلزم من عدمه العدم والحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فاذا ثبت كون الشاهد كون الحكم معللا بجملة كالعالمية بالعلم مشروط كالعالمية بالحياة وتفرد حقيقة في محقق كون حقيقة العالم من قام به العلم ودال ليل على مدلول عقد كذلك الاحداث على المحدث لزم الحكم اذا كذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معللا بالعلم وان احكام الفعل على علم المحكم والقصد مشروط بالعلم فلزم القطع بذلك في الغائب وكذا في القدرة والحيوة وغيرهما احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند تشابههما ويكون حكم الاحكام في الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الامرين لا يقال الاحكام اذا تعللت في الشاهد لجواز هما فلا تتعلل في الغائب لوجوبهما وان من شرط القياس ان يتماثل امران فيثبت لاحدهما ما ثبت للاخر وحكم الاحكام مختلفة غايته وشاهد ما الفقد والحدوث والشمول والاشتمال وغيرها في ذلك وكذا الصفات التي اثبتموها عللا لها لم لا نقول الوجوب لا يتبع التعليل غايته انه لم يجعل الدليل الواجب والجائز بجعل الجائز وانه لا اختلاف لهذه الاحكام والله للصفات فيما يتعلق بالمقصود قيل العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه عالما لا من حيث كونه خالدا او حادثا ونحو قد الثاني ان الله تعالى عالم وكل عالم له علم انه لا يخفى من العالم الخ وكذا القادر وغيره وقع في بعض النسخ ان الله مع معلوم وكل من له معلوم فله علم انه لا معنى للمعلوم الا يتعلق به العلم قلنا فيلزم ان له علما آخر ويكون علمه نفسه انه لازم عليه وكذا سائر الصفات قلنا يلزم من محال ان احدا لا يكون حال تلك الصفة على الذات مفيدة ممنوع له قولنا الانسان بشر

والعالم

والعالم عالم والعلم علم وشأنها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي
الحياة وكذا سائر الباقي من غير تجاوز اصلا كما انها كلها نفس فيستحكم قياس هكذا الذات
العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كانت الذات
نفس القدرة ضرورة وشأنها ان يجب من الفعل بكون الواجب عالما قادرا وحيا
سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذات لها بالبرهان كما يكون الشيء نفسه
ضروري وراجعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته فاذا ينفسه هو
صانع للعالم محبوب للعبد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من
الكمالات وليس كذلك وقد اختنى صرح الكعبي ان من زعم ان علم الله يقدر
فهو كاذب قال فيلزم بكونه معلوما ان يكون العلم من الذات غير العلم
المعلوم من الصفات وكون المعلوم من كل صفة معلوما من الاخرى وهذا
كما ترى فيه وقد يستلزم الزجاجة بحسب الوجود لما هو المكتوب الكاتب ان
حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان يفيد وربما يحتاج الى
البيان مع اتحاد الذات وعدم كون الكتابة هو الضحك والضاحك الناطق
قلنا ليس الكلام في العالم والقادر والحي ونحوها مما يحمل على الذات بالمواطات
بل في العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا بالاشتقاق وانها اذا كانت نفس
الذات كان يلزم المحالات المذكورة كذا في التلويح النصوص الدالة على اثبات
العلم والقدرة بحيث لا تحتمل التاويل كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله وما تحمل
الا بعلمه الفرقان انزل بعلم الله اي ملتبسا بعلمه وكقوله ان القوة لله جميعا والقوة
المتين واحتج القديمون بنفي الصفات بوجوه بعضها على قواعد الكلام مما
تمسكت المعتزلة وبعضها على اصول الفلاسفة تمسكت للفلاسفة اما المعتزلة
فقالوا ان علمه تعالى واجبة لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى ما يعلمه
يجعله عالما وكذا الاتقان والواجب لا يعلل واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد
القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قدماء ثلاثة
ويكفي بالاثنين واجيب عن الاول بان الخ بالتعليل هذا التلازم لا جواز العلة
معلولها الثبوت وعن الثاني بانا لا نسلم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات
بعضها مع بعض ليثبت التعدد قال الكعبي يرجع الى ان يكون لها احوال

ع الخ في مكان او زمان او بوجود او عدم ولو سلم فالقول بجواز تعلق الصفات لا يستلزم
قدمها لكونها اخص فان القدرة هو الذي يقوم بنفسه ولو سلم ان كل ما تعلق به قدرة
فسلم ان القول بتعدد القدرة مكفر بالاجماع بل القدرة التي بمعنى عدم المسبوقية
بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو
سلم ان القول بتعدد القدرة كفر فيما كان وزماني فلا نسلم ذلك في الصفات بل في
الذوات خاصة اعني ما يقوم بنفسه واما العلاسعة فقالوا الصفة التي ابدا ان
تذكر تحمد لا يجب تعقلها التنزيه عن النقصان وان كانت يلزم استحالة بالغير وهو
يوجب النقص بالذات فيكون محالا واجيب بانا لا نسلم ان ما لا يكون كمالا يكون
نقصا وان ما لا يكون غير الشيء يكون غيره بل صفاته لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نسلم
نسلم استحالة التي لم اذا كانت صفة الكمال لازمة للذات كما اية بعد واحدها
وجان زيادة تستلزم امكانها لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا عن الوجوب
كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وامكانه يوجب ان تكون علة له فتفتقر
الواجب في صفاته الى الغير فيلزم كونه القابل والفاعل وهو لوجوب مغايرة
الفاعل للقابل واجيب بالمنع للملازمة فان الافتقار الى الغير يقتضي ان المفتقر
يفيده الغير الوجود فيكون حادثا وهو لا ندعي في حق بل صفاته كلها
واجبة الوجود غنية عن المقتضي بالاطلاق وان عنيتم بالافتقار الملازمة
وعدم الانفكاك فمنعنا الاستثنائية ولم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافي الا
الوجود قال شيخ الاجبار التلمساني ولما اعتقد الخ صحة هذه الحجة
بمعنى شبهة العلاسعة في ان الافتقار بمعنى مطلق التوقف يوجب الامكان
وان كل مركب يوجب الافتقار الى جزئيه وجزء غيره والمفتقر الى الغير لا يكون الا
ممكنا وتوهم التركيب باعتبار الصفات واستعمل هذه الحجة ما في الاساس
الاستدلال على امكان ما سوى الله تعالى استشهد التفتازاني بصفات الله تعالى فقال
مع ما نستجير الله تعالى فيه اعني القول بامكانها من حجة في انها وجزم اخر
اخرى وصرح والعياذ بالله بكلمة لم يسبق اليها وقال هي ممكنة باعتبار
ذاتها واجبة بوجوب ذاته جل وعلا وكلامه في ذلك قول العلاسعة العلم
ممكن باعتبار ذاته واجب بوجوب مقتضيه ونعوذ بالله من زلة العالم

اه قال المؤلف في شرح الكبرى واشتهر من هذا أو نحوه بالله تعالى فنص فيه بان
الخ اذ قابلة لصفاتها فاعلة لها ومن تتبع مذهبه ايضا رد الصفات التي يجب
نسب واضافة ونسبة لها في بعض المواضع مخالفة لما أنه مع ما علم ان ائمة السنة
يمنعون كل ما في الغيبية في صفاته تعالى مما توهم به من معنى الاتحاد والحدوث اكثر هذه الادلة العاسدة جدا
جماع قرارة من التنبيه الذي توهمته العكاسة لازما الثبوت الصفات ولاجل ذلك نفوها
هذا مع ان التنبيه لا يكثر بكثرة اعتقاد اه قلت ماذكره الامام من كون الافتقار
علة الامكان تبع فيه ابن سينا كما حكاه عنه في المسايل الادبعين وخالفه العلامة
العلامة التفتازاني في حواشيه على هذه المسايل فقال الصفة يجب قيامها بالموصوف
ويستحيل عليها القيام بنفسها فان عنيتم بالافتقار هذا القدر فمسلم لكون
العبارة ردية ولا يلزم منه الامكان اذ الافتقار على هذا التفسير في القيام لا
في الوجود ولا يلزم من الافتقار في القيام الافتقار في الوجود فان الجوهر مفتقر
للجوهر في قيامه ومستغني عنه في وجوده فانه من الله ولا يلزم من مطلق
الافتقار الامكان فبطل قوله كل مفتقر ممكن بل الممتنع يكون افتقاره باعتبار
تركيبه وباعتبار قيامه ومنه افتقار الصفة لموصوفها وباعتبار وجوده
كما افتقار الذات للموصوف وهذا هو المقتضي للامكان فالافتقار اعم والامكان اخص
والاستدلال بالاعم على الاخص غير مستقيم اه وقد تبع السنوسي على الغوابل امكان
صفاته تعالى وعلى ان الذات قابلة لها فاعلة جماعة من ائمة السنة منهم السنوسي
مع شدة تحقيقه في هذا الفن وفي غيره من الفنون واخذ صلى الله عليه وسلم
من زلة العالم وخطه في شرح مقاصده ما وقع في كلام بعض العلماء اوواجب اما
الوجود لذاته هو الله وصفاته فجعلها انها واجبة لذات الواجب اي مستندة
الى الله بطريق الايجاب لا بطريق المخلوقية والاختيار يلزم كونها حادثة
وكون الذات مثلا مسبوقة بعدم زماني وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا
انما هو في غير صفاته واما اسناد الصفات عندهم فيثبتها فليس الا بطريق الايجاب
وكذا قولهم الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث فيه ان الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته

صلى الله عليه وسلم على آله الطيبين وصحبه الغر الميامين

اه وقال في موضع اخ من قال واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها
واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس وما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قولنا
الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه اه فاعجب من صدور
هذا الكلام من هذا الامام فانا لله وانا اليه راجعون وتبعه الفاضل على هذه المقالة
له على عادته من تقليده له في كل ما اسكت عنه فاني تتبعت قوله في جوهرته وجاجيه
في حقه ما امكنا ما خصه ببطلان ما اقتضاه عموم النظم من ان كل ممكن فهو جائز عليه
تعالى اذ قد تبين ان الصفات ممكنة وان استناده اليه تعالى بحكم يوالي الايجاب اللهم الا
ان يقال بالممكن الجائز الخارج من العدم الى الوجود لما استند الى المؤثر او بما يجب
به الممكن المستند الى المؤثر بحكم يوالي الاختيار اه فانظر كيف قاله والعياذ بالله جل
شأنه صفاته تعالى الى المؤثر ولم يجعل ما يلزم على هذه المقالة الشنيعة البشيعة
التي تقشعر من ادكم او هي ادكم بعينه نسأل الله السلامة من مكملات الفتن والشرور
الى الممات كلام او باطل على اعدى نسق يحاكيه صلى الله عليه وسلم واشار المؤلف
بقوله ومن تشنيع منكر هذه الصفات الى جميع ما نسب واضيف الى قوله
في الكتاب العزيز اه المتصفات في هذه المقالة يعني متصفة الصفات الخارجة عن
محل الخلاف بين المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم
بضروب امور ثلاثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب
العالمية وان هناك تعلق بالمعلوم من غير ان يتبين ان المتعلق هو العلم والعالم
والعالمية فيكون هناك امور اربعة او كلاهما لتكون امورا خمسة ثم قال واما نحن فلا
نثبت الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعي انها امر هو زايد على
الذات موجودة فيه للقطع بان المعدوم من هذه الصفة ليس هو المعدوم
من الذات ولا من اعتبر بكونه عالما لم يكتف في هذه النسبة الى المعنى للعالم
الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا الفاظ الا الذات الموصوفة فانه يصح
منه الفعل اه فانظر كيف اطلق على العلم النسبة وسماه العالمية وليست
تسميته للعلم واما العالمية فتسميته للحال فان قلت لعله اراد الحال فلت
كلا انى حمله عليه يطيش عين مذهب الاعتزال وانه لا يقول بالحال وانما كان يقوله

بوهم قال السعد كالمام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وفي محل النزاع
ربما يميل الى الاعتزال اه وبين مراده قوله واما الخ فلا تثبت الامام حيث قوله وفي
انها امر زايد على الذات موجود له فيه وقد حكى كلامه السعد فورد عليه بقوله وفيه
ان قيل انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في
نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادرا مثلا امرا اضافيا لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم
والمقدور لان الامور الاضافية مشروطة بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون
محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد ابدا بخلاف الله المتوقف على كونه قادرا عالما اه وله
ولعل الاخ جنح الى ما نقله من الاختصار ولنمسك العنان والله الموفق والقدرة
وربما عبر عنها بالقوة وبعد ابحثا لمناسبة ختم الوجود بابية الوجود لابية الابطال
وهي تكون بالقدرة او تكون قابلية هام تنبه على قابلية الارادة وهي على العلم كما قال المولف
راعى كم بين الشيء في وجوده ابحثا وهي كما قال المولف صفة تؤثر في وجود الممكن واعدامه
والالف واللام في الممكن للعموم والممكن هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض
عدمه محال لذاته وزادوا عدامه ج بالنسبة على مذهب الغاضي ان العدم الكلي
اثر القدرة الازلية مباشرة لانه قال في شرح المقصد منه وهو الاصح اه الخ لان الاصح
لتاثير القدرة الازلية ان قيل هو الامكان مع الحدوث او الامكان مباشرة لكن الحدوث
الحدوث او الحدوث فقط او الامكان فقط فذلك كله محقق ثابت للعدم الكلي
ولا يلزم في اثر القدرة ان يكون وجوديا كما صار اليه امام الحرمين حتى يلزم فيه ان يكون
متحققا حال تاثر القدرة في المتحقق في وجوده او عدمه وهذا هو الحق الذي لا شك
فيه والله اعلم اه ومذهب الاشعري وامام الحرمين والجمهور انه ليس اثر القدرة
ولنا حد هذا المذهب بقوله صفة وجودية من شانها تعلق الايجاد والاحداث
بها على وجه يتصور معه قيام ما به التعلق بالمحل بعد ان لم يكن والتعلق بعد ان لم يكن
وقالوا ان عدم الجواهر انما هو لانتفاء شرط ثم اختلفوا في ذلك الشرط فمنهم من قال الشرط
ان شرط الاستمرار قيام البقاء وانما عدم البقاء لزوال ما به التعلق بعد على الغرابان
الجواهر باقية ببقاء ومنهم من قال شرطه بقاءه استمرار خلق الله تعالى فيه وانما لم يخلق
فيه ولا يصح خلوه عنهما بالاجماع وانما كانت القدرة لا تتعلق بخلق البقاء في اجماعا

وجود

وكيف تؤثر في عدمه ولا تعلق لها به في حالة البقاء ولان العدم نفي محض والنفي
لا تتعلق به القدرة ولانه لو صح فعل العدم اللاحق لصح فعل العدم السابق ولا فرق بينهما
كما قال بعضهم وهذا يدل على ان العدم السابق متفق على انه ليس اثرا للقدرة وقد صرح
به صاحب شارح ملخص المقاصد لكن قال المؤلف وقد ذهب بعض المحققين الى ان العدم
الممكن السابق عن وجود الحوادث فيما لا يزال مقدورا للباري تبارك وتعالى كالعدم و
والوجود الطاريين بمعنى انه في قبضة قدرته تعالى يتاتى منه جل وعلا ابقاؤه وازا
لته بجعل الوجود الحادث مكانه واطلاق المقدورية باقل من هذا مستعمل في اللغة
والعرف يقال الملك يقدر على الناس ولا يقدرون عليه بمعنى انه يملك على سبيل المجاز
تغيير بعض احوالهم كاعزاز واذلال ونحوهما وكيف لا يطلق على ذلك العدم الممكن
انه مقدور لله تعالى لانه جل وعلا يملك ابقاءه وتغييره بما شاء وكيف شاء على الحقيقة
لا على المجاز بل الفهم بانه مقدور للمولى تبارك وتعالى نظرا الى ان حقيقته ليست بوجود
ية ولا طارية سوء ادب باطلاق ما يوهم عجزا في قبضة قدرته جل وعلا وهذا الذي
اختاره هذا الامام هو الاتي على ان المصحح متعلق القدرة الازلية الامكان فكل
ممكن على هذا وجودا كان او عدما سابقا او لاحقا فهو مقدور لمولانا تبارك
وتعالى ومقدورته على كل حقيقة من هذه الحقائق بما يليق بها وهذا القول اقرب
للغة والعرف واسلم من سوء الادب وايهام النقص والله اعلم اه وقد يبحث
هذا بان لا معنى لتعلق القدرة به كالعدم والنفي المحض لا سوء ادب في عدم
جعله اثرا للقدرة ولا ايهام نقص كالواجب والمستحيل وقالت المعتزلة
ان الجواهر تنعدم ببقاء يضادها وقال ابو الهذيل منهم فناؤها بقول الله تعالى لها
افنى كما ان وجودها بقوله كن فيكون وفهم من يصحح الخلاف في العدم ان ترك
اثر للقدرة وانه خلاف للعدم اذ معنى قولكم لم يفعل كذا ترك فعله لا انه فعل
عدمه كما اشار اليه التفتازاني وغيره وهو الماخوذ من تعريف الامدي السابق
قال المؤلف في شرح الوسطى في الرد على من قال الترك عدم مستمر فلو كان اثرا
لزم تحصيل الحاصل ما نصه لا نسلم ان الترك ليس مقدورا للقادر وقولكم الترك نفي
محض وعدم مستمر ممنوع فان الترك هو الكف والامساك عن الفعل وهو امر

يفنى
تفنى

مقدور

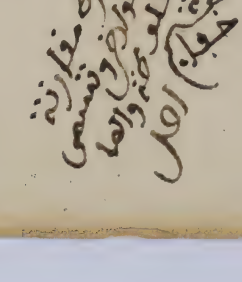
وجودي

وجودي وقولكم يلزم عليه قدم العالم وتحصيل الحاصل ممنوع لان الفعل من
حيث هو فعل يصدق بالازلي والحادث بناء على حقيقته فيما لا يزال قولنا في الازلي والحادث
بناء في فعل لا يزال واحد كان الشيء متعلق بفعل لا يلزم وعليه محصور كما كنه
بعض الاعلام بان لم يكن بكل ما قلتموه انه تحصيل الحاصل ومن هذا تعرف بان قول من قال من
المعتزلة ان الشيء فعل لا يلزم وعليه محصور كما كنه بعض الاعلام بل صرح
بعض من لا يحيط به الخبر ولا الخبر من منهم بتكفير قائله ثم ذكر جوابا اخر فقال الثاني من
الجوابين وهو الجواب الخامس ثم انا نجد في اللغة ان الشيء ليس فاعلا للشيء وموجودا له ولا يلزم
منه بعد ان يكون قادرا عليه لان الفاعل هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعله اي
لم يوجده اذ الوجود لا يقع على العدم لان الوجود غير العدم ويجعل الشيء واحدا كان
كذلك قبل استعداده اي استنادكه اي الفعل المختار ولا يلزم من كونه مقدورا للفاعل
ان يكون اثرا او موجودا بل اصح الجواب الذي زعم انه الحق انما اجاب به البعض
والتحقيق انه عن ايراد ان العدم نفي محض فلا يكون اثرا للقدرة وهو انما ارتفع
منه الى ان الشيء هو العدم وهو نحو قول امرئ القيس لا اعلم قولا بان الشيء فعل
وقول ابي هاشم ليس الشيء بفعل لانه تعالى موصوف به ازلا ولا فعل ازلا
وخالفه ابو الحسين البصري فقال تسميته الباري خبرا عنه وتعالى ارادة مجازية بمعنى الفعل
وفيه بعد بعيد لفظا لانه لا يقال في العرف تارك لكذا الا اذا كان مع ضبة الثبوت
بمعنى ما يصح ان يثبت ليصدق عليه انه كف عنه وتركه اما ما ليس مع ضبة
الثبوت كالفعل الزائل بعدمه لا يقال فيه تارك ونحوه قول ابن عبد السلام قال ابو
هاشم الشيء الفعل غير مقدور والا لزم اما ان يكون عدم الفعل في الازل مستندا
للقدرة وهو غير لازم لان المقدور متى ما ينتفي الفعل عليه الذي هو مشيئته
متى ما بعدم ذلك المقدور لاستحالة انقلاب الحادث الى محصل الحاصل بمعنى
ان الشيء الذي هو الكف فعل يكن فعلا ويتقدم عليه فليس فيه تحصيل حاصل
خلاف العدم المحض فيفهم من كلام ابن التلمساني وابن عبد السلام الشيء ليس بمعنى
العدم وهو كلام ونصوص الائمة كالصريح بخلافه حيث يقولون فلان ترك
كذا او فعل تركه حتى اشتهر عند بعض الاصوليين لا مثال النهي فهل فعل ترك

انتهى عنه مع نص بحرم بان النية لا تتعلق الا بفعل مكتسب للناوي وكذا القصد لا يتعلق
بتعلق بغير الفعل والمراد ان النهي جعل ما تعلقت به النية وكذا اختار ابن الحاجب
وتبعه تقي الدين السبكي لان التكليف الا بفعل او ما في حكمه به انتهى كف النفس اي الانتهاء
قال السبكي واذا قلنا الانتهاء وفعل ذهبت عن السبع والنهي يقتضي الانتهاء لانه
مطاوعه يقال ذهبته فانتهى عنه وهو النهي واللغة والمعقول يشهد له وفرق بين
قولنا الانتهاء وقولنا اقم ان الاقامة من حيث هي فعل لا يستحضر معها السبع والانتهاء
نهي عن السبع فمن افاق فاعلم النهي السبع يقال فيه انتهى عن السبع ومن لم يخطر له السبع
بالكلية لم يقال انتهى عن السبع والانتهاء ام معقول وهو فعل يصح التكليف به وكذا
جميع النواهي اهو هذا الكلام لم تامل واضح ولا ينفعهم البتة يقولون فصد عدم
كذا او نواه وقال ابن الحاجب في المختصر انتهى كف النفس عن الفعل وعرفه هاشم وكثير
بفعل الفعل لغة وكان لكل مستند في حصوله منه ولا يتصور الا من غير مفعول وله واجيب
بانه غير مفعول وله كما صرح فولي القاضي اه جعني الكلام قول القاضي المتفق ان العدم
اثر للقدرة فالكف كغيره في ذلك الكف الذي هو النهي وبين العدم وان اعلمت ما تفقوا عليه
ان قول ابن عبد السلام لا اعلم قولا بان النهي فعل فيه ما فيه وكذا قوله في كون متعلق النهي
فعل الضد او مجموع الخ نقلا ابن التلمساني في شرح المعالم مع بعض اختصار وزاد
والذي مع ابي هاشم للنهي كما مختار ابن الحاجب وغيره الذي هو محل الشاهد وكذا ارده
على قول ابن عبد السلام بقوله وقوله وهو غير لازم لا يصح بل لازمه واضح لان دعوى
ابي هاشم عندك ان الفعل غير مفعول وقوله والا لزم معناه وان ثبتت الفعل انه
انه غير مفعول وزوال لا ارتفع عليه النقيضان وكلما ثبت كونه مفعولا كان النهي به الا
زال مفعولا وقولا لا مفعولا لله واما استند لله على عدم لزومه بقوله لان المفعول واقع
في اصله ان المفعول ورمشي وكل ينتفي عدمه عليه وهذا انما هو ابطال اللازم نفيض
دعوى ابي هاشم وهو تقرير لدليله لا ابطال لملازمته لملازمه فهو ابطال لدعوى
الخصم فلا يصح هذا فيمن جمع الى القول بالموجب او لقلب النكتة ام تحمله كلام ابن عبد
السلام على غير ما ذكره هو ابطال لملازمة الخصم كما قلنا وبهذا كله يظهر لك ان الحق
ما اجاب به الموثق اولا لا ما زعم انه الحق والله الموفق وبه استعان الثالثي الى الصفة

في قوله قوة تسامح في بيانه ما علم ان التأثير للذات لا للصفات **وقوله** في المقدمة
بقائي بها احسن واعتبر بعضهم في كون القدرة قدرة مغايرتها للقصد فراجع عليه في
الارادة وعلى هذا فالمراد بالمقدمة الخارج التأثير بالعلة والطبيعة ومنهم من لم يعتبر
في ذلك الاستغناء عنه بالارادة وعليه فالمراد بما هنا وعبر بالايجاد **وقوله** في قوله
قوة في ايجاد الممكن تبعا للجماعة ولم يعتبر شمول العبارة للاحوال انها مع مقدورة
عندنا **قال** البيجوري في شرح البرهانية واختلف في كونها معلومة مقدورة مرادة
مذكورة مخبرا عنها فذهب المعتزلة الى انها غير معلومة ولا مجهولة للرب لا يكون
عندهم معلوما لا يكون مجهولا ولا هي مقدورة ولا مرادة ولا مذكورة ولا مدلولة
ولا مخبرة عنها على حيالها عندهم بل الذات هي المعلومة المقدورة المرادة المخبر
عنها على حيالها **وقال** سيبويه الخبر الغليون بالاحوال من الصفات فالواو تكونها مع
معلومة مقدورة وقال الشهيد زكريا في شرح الارشاد اختلفوا في خلق الله في
في اذ الجوهر علما وفي ذلك العلم بثبوت كونه عالما هل الصانع جعل المعنى والحال
اللازمة له او جعل المعنى والمعنى هو الذي اوجب ثبوت الحال فذهب بعضهم الى ان المعنى
والحال مقدوران لله تعالى لقيام الدليل على عموم قدرته والقول بان المعنى يوجب حكما
او يقتضيه يؤدي الى بطلان التعميم فيبطل القول به ومن المتكلمين من قال الفاعل قد
يجعل المعنى والمعنى يوجب الحال ولا يجعله الفاعل اه كلام البيجوري اما انه اطلق عليها
الوجود تغليبا او لكون الجمهور لا يقول بثبوتها وان كان خلاف اختيارك **والارادة** هي
عند الاشاعرة صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وقال السعد هي
صفة تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه بوقت دون وقت وعلى نحو ما قال المكنات
المولد وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة ولذا قد يجتمع
الانسان ما لا يشتهيه كشرب الدواء يجتمع مع شهوة ما لا يجتمع كاكل
لطعام لذيذ يضره **المتعلقة بجميع الممكنات** اضاف جميع الدال على الشمول الى
الممكنات المحدثة بادات الاستغراق اذ ما يتعلق الشمول قدرته لكل ما سوى ذاته وصفاته
وتقدم تعميم الممكن وخلق الممكن ما صح ان يكون على الحيوانات بالاختيار والاعداد
والتركيب كما تقدم وما علم الله عدم وقوعه كايمان ابي لهب وهو احد قولين **ووفق**

وجه الاستلزام بينهما بالنظر الى امكانه في ذاته والى تعلق العلم بعدم وقوعه اذ لو لم
تتعلق القدرة به لاجل العلم بعدم وقوعه لزم الا يكون للقدرة تعلق البتة اذ الممكن
اما واجب الوقوع ان علم الله وقوعه او مستحيله ان علم الله عدم وقوعه فلو منعت
الاستحالة العارضة لمنع الوجوب العارض لاستوائهما في المنع من تعلق القدرة وفي
جعله محل التعلق الممكنات اشعار بان علة الاحتياج الى الصانع الامكان فقط وهو
اختيار البيضاوي والسعد وابن السبكي واحتج له باستلزامه دوام احتياج الممكن
الى المؤثر ضرورة استواء طرفي وجوده وعدمه على الدوام المستلزم للاحتياج المرجح
بخلاف طريق الحدوث اللازم له استغناء الحادث عن المحدث بعد الحدوث وسياتي
لهذا مزيد بيان عند برهان الوجود ان شاء الله ويدخل في عموم الممكنات ماهياتها
فهي مجعولة عندنا بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها
ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان الم
المركبات مجعولة دون البسائط والبسيطة ما لا جزء لها اصلا كالواجب والنقطة والوحدة
والوحدة والوجود والمركبة ~~لها اجزاء~~ ما لها جزء كالجسم والانسان والسواد ولنذكر
اولا معنى الماهية واقسامها ثم محل النزاع ليتضح المراد فان المسئلة دون الغوامض
اما الماهية فهي لفظة مشتقة مما هو ولذا قالوا ماهية الشيء ما به يجاب عن
السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو ولا خفاء في ان المراد ما هو
الذي لطلب الحقيقة دون الوصف او شرح الاسم وتركوا التقييد على اعتمادا على انه
المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية وان هذا التفسير لفظي فلا
دور وقد تفسر بما به الشيء هو هو ويشبه ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور
لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك
لان الفاعل ما يكون به الشيء موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء فانا نتصور
حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا ثم الماهية ان اعتبرت مع التحقيق
سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته اي ما يتعقل منه
واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد
بها الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية بشرط شيء ولا



ومنهم من صرح بالقيد فقال الذي يطلب به جميع ماهية الشيء هو هو والتشخيص بان ذلك تعيين معنى الماهية اصل

بشرط مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة والماهية بشرط خفاء اصل

خفاء في وجودها كزيد وعمرو ومن افرادها ماهية الانسان وقد تؤخذ بشرط الا يقارنها
شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا ولا خفاء في امتناع وجودها في الا
عيان وكذا في الاذهان سواء اطلقت او قيدت العوارض بالخارجية لا كن الكون في الذهن
ايضا من العوارض التي لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجعله
وجعله اياه وصفا لها وقيدا فيها وزعم بعضهم انه يجوز وجودها في الذهن اذا
قيدت العوارض بالخارجية زعما منه ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وكانه
اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق
الامور القائمة بالاذهان وذكر بعضهم انها موجودة في الاذهان من غير تقييد
للعوارض بالخارجية وبينوه بوجهين احدهما ان للعقل ان لا يلاحظ الماهية وحدها
من غير ملاحظة شيء معها ورد بان مثل هذا لا يكون ماخوذا بشرط لا وهو ظا
ظاهر وثانيهما ان للعقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه فجاز ان يعتبر الماهية
الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي في نفسها مقرونة
بها ورد بان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل تصورها كذلك تصورا
غير مطابق وقد تؤخذ لا بشرط شيء وتسمى المطلقة وهي الماخوذة من حيث
هي هي مع قطع النظر عن المقارنة والتجرد وهي اعم من الاولين لصدقها عليهما
ضرورة صدق المطلق على المقيد ووجود الاخص يستلزم وجود الاعم فتكون
هي ايضا موجودة قال السعد فان قيل الماخوذ لا بشرط شيء يمتنع ان يو
جد في الخارج لانه كلي طبيعي ولا شيء من الكلي بموجود في الخارج لان الوجود
في الخارج يستلزم التشخص المنافي للكلية وتنافي اللوازم دليل على تنافي الملزومات
قلنا لا نسلم ان مجرد الماخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي بل مع اعتبار كونه
معروضا للكلية والماخوذ لا بشرط شيء اعم من ان يعتبر معه هذا العارض
او لا يعتبر فلا يمنع وجوده فان قيل ينبغي الا يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج
لان كلية العارضة تنافي الوجود الخارجي المستلزم للتشخص وقد اشتهر فيما بينهم
ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج قلنا معناه ان معروض الكلي الطبيعي وهو
الماخوذ لا بشرط شيء موجود في الخارج وموجوده الخارجي انما يتحقق عند

ع وض الشخص فجميع الحاصل الواحد وعليه الكلي الطبيعي وهو المخلوط موجود
في الخارج واما الوجود مع عارض الكلية فلا يوجد في الخارج كالمجموع المركب من
المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي اه واما محل النزاع فاعلم انه معلوم ان ليس
للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى الماهية الممكن واخ بالنسبة الى وجودها حتى تكون
الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تحقق في الخارج بدون الفاعل حتى يكون
المجعول هو الوجود فقط بل محل النزاع ما جوزه في المواقف العضدية وادعى عليه
صدر الملة والدين انه الاذهب ونص المواقف واعلم ان هذه المسئلة من المداخض
واذا اريد ان تبحث باشارة خفية الى تحرير محل النزاع ومنشا المذاهب والحق فاجتنب
عما قاله جمع في هذا المحل. فانهم قسموا الى الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية
قابلة لهما ولم يجعلوا العوارض ثلاثة اقسام فقسم يلحق الماهية من حيث هي
هي مع قطع النظر عن هويتها الخارجية وكلي وذهني وجعلوا للاربعة قبول عوارض اربعة
من غير توسط زوج كالاعراض الاربعة وقسم يلحق الوجود اي الهويات الخارجية نحو التناهي والى
والحدوث للجسم فانه لا يلحق ماهيته بل وجوده فان من تصور جسما فقد يرى او
غير متناه لم يكن متناقضا في نفسه ولا يتصور الجسم غير جسم وقسم يلحق الما
الماهية باعتبار وجوده هو في الذهن نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية فنبهوا
ان المجعولية انما تلحق الهوية كما الماهية فلو تصور انسان غير مجعول لم يكن له انسانا
واردوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم اراد بالمجعولية الكل
احتياج الى الغير انها تلحق الماهية المركبة فان الاحتياج الى جزء يدخل بالجعل
لها في الجملة وان عاد الكلام بعكس بان الماهية الممكنة مستغنية في ذهنها الخا
روج عن الفاعل الكما ينسب الى المعتزلة اه وعبر السعد عما ذكر العضد بقوله
ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية
دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط انما لا
يجعل مركب لاحتياج الى اجزاء فقال المجعولة الماهية مطلقا اي بسيطا كانت
او مركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية من حيث هي في الجملة اعني الماهية هي
بشرط شيء. وهي الماهية المخلوطة ومن جعلها الى الهوية وان لم يعرض للماهية

من حيث هي ويحتمل انه يريد انه يعرض للماهية من حيث هي المجعولية في الجملة
بمعنى الاحتياج الى الغير ولو لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية
الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية
ومن قال بمجعولية البسيط والمركب اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون
البسيط وان اشتمل كلامه على الاحتياج بالنظر الى الهوية هو او اه لم يتحقق نزاع في المعنى
اه منه جعل يصيب بهذا التحرير الخلاف بعضهم وعلم مما تقدم ان النزاع في الماهيات التي
هي حقايق الاشياء كما قيد احد فيما هي عليه من الابواب خلافا للمعلم في شارح اصول
البزدوي في جعله الخلاف في الامر الاعم كما نبه قال ومعنى هذا الخلاف ان المعدومات الممكنة
قبل ورود الجعل هل تتميز بعضها عن بعض بحقايقها او بجعل تلك الذوات
موجودة وهذا الخلاف راجع لمسئلتين احداهما الخلاف في المعدوم هل هو
شيء اي لا فقال المعتزلة انه ليس بشيء والذوات والحقايق جعلوا الماهيات مجعولة
بجعل الله وخالفهم المعتزلة انه شيء جعلوا ماهيته ثابتة في حال العدم والثانية
للنزاع فيه اذا اوجده الله تعالى حقيقة الوجود فهل يجعلوا الماهيات مجعولة
وانما المجعول وجودها الثانية ان الماهيات هل هي متميزة بذواتها ام لا فقال
الجمهور لا بل غيرها وهي مجعولة وقال المعتزلة نعم فلا متنع قالوا الفاعل يجعل
اه باختصار فتلخص مما تقدم ان الخلاف في موطنين قال الهوني في رسالته
ما ملخصه الخلاف في كون الذوات هي هي بجعل الجاعل غير الخلاف في الماهية هل
هي بجعل الجاعل او متميزة الاولى غير متميزة الثانية وذلك ان المنكر للجعل الاول
هم المعتزلة واما المنكر للجعل الثاني فليس مختصا بهم وذكر ان العضد والسعد
والسعد غلط في تعبيرهما الخلاف بالنفي والاثبات وذلك والذي الكلنا في هذه المسئلة لا تهمل
من غير الحسابي وقل من يحسنها الذي تخلو الكتب المتداولة عنها وارد ذا العلم
بشيء منها اخي يكفيك الوقت الوجود مجعول والذي هذا ما لا خير ان استصحابها
استصحابها الى المجعول تنبيهات الاول خلاف في عموم قدرته وارادته
كوابه اما القدرة فقال المجوس لا يقدر على الشر ورحتى خلق الاجسام المؤذية
وانما الفاعل على ذلك فاعل اخر يسمى عندهم اهرمن وقال النظام واتباعه

لا يقدر على فعل الجهل والكذب والكفر وسائر القبائح وقال عبد الجبار واتباعه ليس بقادر
على علم انه لا يفعله لاستحالة وقوعه قال في المحصل وكذا ما علم انه يفعل لوجوبه وقال
البلخي الجهل واجب الكعبي واتباعه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى يوصف الجوهر الذي
حيز وجهة العبد الذي ذلك الحيز بالتماثل الخ كذا ان كان فعل العبد اما سفه او عبث
او تواضع بخلاف فعل الرب والجواب منع الحصر فكثير من القبائح الدنيوية
وقال الجبائي واتباعه لا يقدر على نفس العبد مقدور لاجتماع مؤثرين على اثر
واحد والجواب ان قدرة العبد عندنا غير مؤثرة وتوسط فيجوز ان يكون واقعا
بهما جميعا لا باحدهما حتى يلزم المحال واما الارادة فقالت المعتزلة لا يجامع الكفر
والمعاصي وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح اتفاقي اذا عرفت عموم
ارادته عندنا فيجوز بالاتفاق جميع اهل السنة اسناد جميع الكائنات الى
ارادته جملة من غير تفصيل واختلفوا تفصيلا فقال عبد الله بن سعيد لا يجوز
ان يقال المعصية مرادة لله تعالى لانه يقتضي ان تكون المعصية حسنة مأمورا بها
مأمورا بها تحقيقا لمعنى ان الارادة هي الامر وعند الاستاذ يجب التوقف على
ورود الشرع وتم بحثه والحق جوازان يقال الله خالق كل شيء ولا يجوز ان يقال
خالق الفحشاء والمنكر وان كانت من مخلوقاته وقال الشيخ ابو الحسن يجوز
ذلك بتقييده اي تحقيقا كقوله ان الله اراد المعصية معصية لغيره
مذمومة قبيحة منهيا عنها ومن ابتنائه من فصل بين قوله ان الله يحب
بالكلام الكعبي وبين قوله لا يحب منه الكفر فاجاز الاول ومنع الثاني والحاكي
احوالهما القول الاول بالمنع فالاولى ما يشعر لهذا القول في كلب ما عرفت سوء
الادب قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم فاسند ذلك لنفسه ثم قال
غير المغضوب عليهم ولم يقل غير الذين غضبت عليهم وقوله تعالى وانا لا ندري
اشر اريد بمن في الارض ام اسند فعل الارادة الى المجهول مراعاة للادب
ثم قال ام اراد بهم ربهم رشدا فاسند هنا فعل الارادة اليه لسلامة هذا
من سوء الادب ومن الجائز مراعاة تخصيص بعض الارادة بالكفر والمعاصي
ولم يجعل فيه سوء ادب لوضوح المعنى في الفرق بين المختلفين للشيء والمتصف به

ومنع

ومنهم من فرق بين التعجيز بمعنى التعليم والايضاح فتعلق الارادة فيه
التعميم والتخصيص مطلقا وبين غيره فيلزم الاول على ما تقرر في الفعل الاول
وهذا الثالث احسن الاقوال اه كلام المؤلف في شرح الوسطى **قلت** وفي استدلاله
للقول الاول بالآيتين نظر لوضوح عدم اعانة الله في قوله من لعنه الله وغضب
عليه وان يسخط الله عليهم وغير ذلك وبه تعلم ان قولهم ثم رجع بعض شراح بعض
كلام وكذا منعهم الخلاف في خلق الفعل والجواز فيه ولذا قال القاضي ابو بكر العربي لولا
نظر المشبهة الذين لا يعدون الا بعين لقلت بالخلاف في ذلك لان الله تعالى يقول من يرد ان
يضله ومن يرد فتنته والفتنة الكفر او المعصية فايهما كان فهو الحجة **الثالث**
اعلم ان المقدورة تتعلق بالمقدور معدوما لا يترتب عليه وجود المقدور وبالفعل
بل هو تمكن القادر من ايجاده لوقته او تركه فيه وهو المسمى بالصلاح وهو لازم
للمقدورة فهي بعد مهلة ونسبته على السواء الى الضدين على السواء **وتنجيزية** يترتب
عليه وجود المقدور او عدمه لوقت وجوده او عدمه **وكذا الارادة والعلم**
**والمعنوية** فيما اراده الله في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقت مخصوص على وجه
مخصوص واعدامه كذلك ولم يرجع شيخنا اللقاني لان العلم كذا ترجيح فيه بل
نسبته الى الكل على السواء **وتنجيزية** حادث يتعلق بالمراد في وقته وكذا صفاتي
الصفات المتعلقة لها تعلقان وهذا مختار الفخر وجماعة من المتأخرين كالد
لعضد والسعد والبيضاوي في كواله وجعل وجعل التعلق التنجيزي من
باب النسب والاضافات فيجوز عليه التغير والحدوث **وقول** الشيخ الامام
الاشعري واكثر المتكلمين ان جميع الصفة المتعلقة تعلقها نفسي لها قديم
لا تنجيزي ولا يتبدل ولا يكون لها تعلق تنجيزي والتعلق المعنوي قديم لان ترتب فيه
بقية الصفات **وقول** المؤلف ثلاثتهم اثبت جعني في العقل لا في الخارج وهذا كلام
على ان التعلق نسبي فقديم لهذه الصفات كما هو مذهب الاشعري والا كتبي
**واما** على كون التعلق امرا ثبوتيا فقال بعضهم الذي يترتب التنجيزي الحادث المتغير بين
تعلق العلم وبين تعلق الارادة والقدرة فمكرر واما بين تعلق القدرة والارادة
فلا يتصور الذي يترتب الا بحسب العقل اعتبار العقل لا بحسب الخارج والله اعلم

في ان الفورية والارادة لها تعلقان صلاحي وتنجيزي

في قوله تعالى جعلوا اصابعهم في اذانهم الخ

تاخر المراد عن زمن تعلق الارادة به وهو ممنوع اه فليتامل وظاهر قول المراكشي
ان التاثير في ايجاد احد الطرفين على التعيين مسبوق بتاثير الارادة في جنسه
عن مقابله بعد قوله تاثير القدرة فاحترز عن تاثير الارادة ومتاخر عنه في التعلق
اه علاقة الراجع كتبني الخلاف في ارادة تعلق بعدم ناصفة فقديمة زايدة
على الذات قايمة به وعند الجبائي صفة حادثة قايمة لا بمحل وعند الكرامية
صفة حادثة قايمة بالذات وعند ضرار جسم لا في ذات وعند النجار من المعتزلة
صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الكعبي وكثير من معتزلة
بغداد ان ارادته تعالى لفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره
هو الامر به حتى ان ما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا له وعند كثير من المعتزلة
ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار زكي الدين الخوارزمي في
التشاهد هو الغايب جميعا والى الحشر في الغايب خاصة قالوا والداعي هو
العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل المتاتي على المصلحة ولما امتنع
في حقه تعالى ان يريد الظن والاعتقاد كان الداعي في حقه العلم بالمصلحة وهو
مراد المراكشي بقوله وبعضهم يرد هذا الى العلم في الغايب لانه اجمل وعند
البلاسغونية ان ارادته تعالى ويسمونها العناية بالمعلومات هي تقابل جميع اقسام
المعلومات من الممكن الى الابد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات
المعينة غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد
من تلك الاوقات قالوا وهذا هو المقتضى للمواضعة في ذلك النظام على ذلك النحو
التي قيب والتفصيل هكذا نقل هذه الاقوال عن شرح المقاصد العضدية وحاشيته
والمواقف العضدية وجعل المذنب تعلق الارادة تارة بعدم اللام يخالف هذا
النقل من انها عند المعتزلة هي الامر لكن تبع فيه قول التفتازاني في شرح اصول
الحواشي التسبكي الارادة عند اهل السنة خارجة للعلم وعند المعتزلة ظ
خارجة للام اه ونحوه قول صاحب المواقف في موضع اخر قالت المعتزلة هو
مريد لما مامور به كاره للمعاصي اه والخطب سهل وقد رجح هذه الاقوال الاخيرة
والجواب عنها مما يجيء جنان عن المقصود الخامس المشيئة هي الارادة وقيل

يجمع فيهما الارادة الكلامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية تتناول ما يشاء الله بها من حيث يحدث والارادة حادثة متعلقة بفعلنا الى اثنات والارادة غير الرضى والمحبة لانهما ارادة من غير اعراض على ما بينهما وبينها اخص منهما والاخص غير الاعم لانها تتعلق بما لا اعتراض على صاحبه كالدين وبما يعترض على صاحبه كالكفر ان يقال ابس الرضى والمحبة بشرح المقاصد وبسط في المواقف بارادة لا يتبعها تبعة والرضى بشيء لا اعتراض على قائله انهما غيران منتاران قيل للاشعري فيما بينهما وما الذي من مباينة الارادة لهما هو الذي جزم به صاحب جمع الجوامع وصاحب المواقف والتفتازاني في شرح المقاصد والقوشجي اذ قالوا الارادة لهما المعتزلة لكن قال الفناري في شرح اصول البزدوي ذهب الجمهور كما قال الامدي الى ان الكل بمعنى واحد واجاب هو لله عن قوله والله يرضى لعباده بجوابين احدهما الله يرضى الكفر ديانة ويشاء عاجلا يعاقب عليه ثانيهما ان المراد بالعباد من وفق للايمان ولهذا شرح فهم الله تعالى بالهداية اليه في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وفي قوله عينا يشرب بها عباد الله اي كلام الارادة الفناري والارادة والمراد ضافة ايضا غير التمني لانهما تتعلقان بالمقدور والتفتازاني بالحوالي المواقف السادس قال في شرح المقاصد وجنبه على مغايرتها للعلم ذكر ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء بخلافها والعلم بل متعلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بخلافه مصلحة او بانه سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذ قد لا يسلم التخصص بسبق العلم بانه يوجد في وقت كذا على ارادة ذلك ولا تأخر علمه بوقوعه حال ارادته الوقوع حالا وهذا يقال ان العلم تابع للوقوع بمعنى انه يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم هو الاصل في التطابق لانه مثال الوجود له لا بمعنى تأخره عنه في الخارج البتة والحق ان المغايرة بالحال التي تسمى بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات غير واقع قلت الكلام الذي نظر فيه السعد للاصل في المعالم الدينية وجنح على مختاره ان للعلم تعلقا تنجيزيا بالحادث وقد رد واعليه في الكبرى اشنيعا قبله بالله بل السعد حيث قيد ذلك بقوله في المحصل والاربعين نحو ما له في المعالم و لما نقل ان عمدة على المعتزلة قال قلت

كذا في المعالم اصل

قولهم لان العلم يتبع المعلوم بوجب حدوثه بل تفخم وجوب تقدمه وهذه
الصفة تستتبعه ما نصه هذا الكلام فيه اجمال وان وجوه العلم المتعلقة بالاثر الحا
دث منعدمة فالعلم بوقوعه في الوقت المعين تابع للارادة في الوقت المعين فتعلق
العلم من هذا الوجه متاخر عن المعلوم فلا يكون هو المخصص لوقوعه بخلاف
الوقت كما زعم الكعبي انه يستغني عن الارادة بالعلم بوقوعه على التفصيل فيه رد
فيه ورد واما العلم بماهية ما يقصد الفاعل الى ايجاده بالصفة التي تخصصه فهو سابق
على ارادة ايجاده بسبقا ذاتيا وان التشبيه ما لم يتبين عند الفاعل لا يمكن القصد الى
ايجاده وان القصد الى كتب الخط متوقف على تصورها وتبينها عند الكاتب من سائر
الوجوه فتعلق العلم بالاثر من هذا الوجه المعبر عنه في العلم الحادث بالتصور يعد
سابق على الارادة وقوعه والعلم بوقوعه المعبر عنه بالتصديق تابع للارادة
وقوعه وهذا الذي ابطل النجار تابعيه والتبين في هذه الوجوه كلها تابع عقلي
في المتعلقات وعلمه تعالى واحد ازلي ولا فرق بين ما ذكرنا في عبارة الامام عن كلامهما
وجعله العلم بوقوعه في وقت معين تابعا للارادة في الوقت المعين خلاف ما تقدم
في الكلام الذي ذكر فيه السعد ولا شك ان مراد السعد العلم بالوقوع حالة
تابع للوقوع والوقوع تابع للارادة لا نستبعد هذا الرد فان في الموافق لا بد من
مخصص والاثر في جميع احد المتساويين لا مرجح وليس القدرة كذلك نسبتها
اليهما ولا للعلم لانه يتبع الوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والاثر في الدوران
وهذه عبارة الامام المتقدمة وقال المولى في شرح الوسطى العلم بالوقوع تابع
للوقوع فلو كان الوقوع تابعا له لكان العلم اثرا في الدوران وقوله تابعا له لكان العلم اي
علم الوقوع الذي هو ارادة كما قال الكعبي ولا شك انه يصير على تقدير ان
التخصيص في الارادة نستتبع العلم بوقوعه في وقت كذا لوقوعه وهو
خلاف المبتدأ من عبارة الامام ومن كلام هؤلاء المشايخ فتامله السابع
قال التفتازاني وقد تورد هذا اشكالات الاول ان نسبة الارادة الى الفعل والترك
والى جميع الاوقات على السواء الخ لو لم يجب تعلقها بالكل في الاخر وفي الوقت
الاخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كان على السواء فتعلقها بالفعل والترك

فع على هذه
الاشكالات
واجوبتها

وفي هذا الوقت دون غيره يفتقر الى مرجح مخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح
كما ذكرتم وبلزم تسلسل الارادات قلنا والجواب انها تتعلق بالم الخ انها من غير انها
افتقار الى مرجح وترجيحه بلا مرجح هي صفة شأنها التخصيص والترجيح وليس
هذا امر وجود الممكن بلا موجد وترجيحه بلا مرجح في شيء فان قيل فمع تعلق
الارادة لا يبقى التمكن من الترك ويبطل الاختيار قلنا فهم من غيرهم ان الوجوب لا
للاختيار محض لما اختيار الثاني ان الارادة لا تبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال
القديم وهو محال والجواب انها تتعلق بالايجاد فتتعلق بالترك وتخصص ما تعلقت
به وفي حينه وعنه وقوع الممكن جائز تعلقها الحادث وبهذا اندفع ما يقال انها
لا تكون بدون الممكن فيلزم من قدمها قدم الممكن فيلزم قدم العالم على ان قدم
الممكن لا يوجب قدم العالم لان معناه ان بعد الازل ايجاد العالم واحدا ثانيا في
وقته ويشكل بايجاد الزمان الذي يجعل مرادا لا تحقق له في الاعيان فان قيل
فرض الحادث الذي هو الممكن كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه
او لا يكون مع الارادة جائز الوجود والعدم فلا تكون الارادة مرجحة قلنا
هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فلا
الوجود مرجح بل لازم وقد يمنع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من
البرهان والاستناد بانه يجعل في الازل انه العالم معدوم وسيوجد وبعد الايجاد
لا يبقى ذلك التعلق الازلي مدفوع بما في قبله في البحث السابق الثالث ان تعلق
الارادة اما ان يكون اولى فيلزم استكماله بالغير او لا فيلزم العبث والجواب
انا لا نسلم ان الفعل انما يجب او لو كان عبثا ثم لا يكون في نفي العبث كونه اولى في
نفس الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان تكون تلك الاولية اولى بالفاعل وان
سمي مثله عبثا بناء على خلو عن نفع الفاعل فلا نسلم استحالته على الواجب
الرابع مذهب الاشعري واتباعه ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو
كانت غيرها لكان اما معها فتلزم تعددها او مضادة لها او مخالفة واكل من الملازمة
فلان المتغايرين ان استويا في صفات النفس اعني ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل
امر زائد كالنفسانية للانسان والحقيقة والوجود والتشيئية له يخالف

الحدوث والتخيير ونحوه بضدان كالبياض والسواد بناء على ان
كالسواد والبياض متضادان كالسواد والحلاوة **و** اما بطلان اللازم فلانهما لو
كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهو كاذب لنا ومكوسا او لوكانا مختلفين
جاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر ومع خلافه لان ضد احد المتخالفين كالسواد
المخالف للحلاوة يجتمع مع ضد هذا الذي هو المحموضة ومع خلافها الذي هو البياض
الى ايجاب قبيلين جواز اجتماع ارادة الشيء. مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد
ارادة الضد **واجيب** بان عدم الداعي لا يستلزم التقابل يستلزم احد
الامور الثلاثة سلمنا لكن لا نسلم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر لجواز
ان يكونا ضدين زيد كاجتماع العلم والظن مع ضد الاخر ظاهر او ضدين كلام واحد
كالشك للعلم والظن فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين
**وعورض** بان ارادة الشيء. وكراهته المشعور به ضرورة وفعل ارادة الشيء. او يكره من
غير شعور بضده فلا ارادة الشيء. لا يستلزم وكراهة ضده فضلا عن ان يكون
نفسها على تفسير المشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا
فلا معنى لانتهاء كون الشيء. نفس الشيء. بشرط واختلف القائلون بالتغاير
بالاستلزام او فذهب الفاضل والغزالي الى ان ارادة الشيء. يستلزم كراهة ضده
المشعور به اذ لو لم يكرهه وهلا بل مراد النزام ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين
المتخالفتين بالضدين متضادتان **واجيب** بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بها
لضد كراهة ولا ارادة لكثير من الامور المشعور بها وجواز ان يكون كل من الضدين
مرادا من وجه ارادة على السوية او مع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح
واجتلاب مانع كما لو كان كراهة الشيء. مستلزمة لارادة ضد المشعور بها
فيلزم من ارادة الشيء. الزامه ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد مع
لكونه ضد المكروه ولا محيص الا بتغاير الجهتين او تخصيص الدعوى بما له ضد واحد
واما اجمالي لنا فبجواز ارادة كل من الضدين بجهة وانما يطلع معرض الجواب كما
ذكرنا حتى لو قيد مع بذلك لم يحتاجوا متعلق القدرة مقارنا لها فيلزم من ارادة احد
الضدين اجتماعهما كان كلاما على المستند مع انه ضعيف لان القول بان متعلق القدرة

امتناع

يدل بظاهر العبارة ان السواد نفسه

اصل

الارادة

جاز ان لا يتعلق القدرة بالضد المراد ولا بضده الذي هو كراهة ضد المراد مع ان
الضد المراد يستلزم كراهة ضده المكروه فيكون كل منهما مكروها

الارادة الحادثة لئلا يكون الامر غير مراد له تعالى فلا يتعلق بفعل العبد
العبد بالمستقبل ويكون كل شئ من قبيل التمني دون الارادة مخالف للغة والعرف
والتحقيق والله اعلم والعلم المتعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات
في العلم مذاهب الاول انه ضروري واختاره الامام لوجهين الاول انه معلوم
يمتنع اكتسابه اما المعلومية فبحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه
لو اكتسب بخبر عن معلوم اضطروري امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بخبر مجهول
والخبر انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالخبر لزم الدور وبتغيير لم يبق الضرورة
وهو المطلوب والثاني ان علم كل احد بوجوده يديهي وهذا علم خاص فهو
مسبوق بمطلق العلم فنبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي
بل اولى بالبداهة فمطلق العلم بذي يديهي وهو المطلوب واجيب عن الوجهين بان
هما على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله اما الاول فان غير العلم يعلم بحصول
علم جزئي كما يتصور حقيقة العلم ليبتني الدور بناء على حصول المقيد بدون المطلق
واما الثاني فلان البداهة لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول
العلم بذلك وهو لا يستند الى تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل احد
يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها المذهب الثاني انه ليس ضروريا ويعسر
حده وبه قال امام الحرمين الغزالي فالمرجع هو مع قوته انقسموا فمثال القسم
وهذا بعيد جدا فانهما ان ارادا التمييز اصلا مع علمهما ان العلم يحصل بهما مع قوة
اه فان المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة مع وجازة
معة الجنس والفصل فلا متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المحدودات الحية
فكيف بالادراكات وانما يبين معناه بتقسيم ومثال امر التقسيم وهو ان يميز
محل يلتبس به وهي الاعتقادات والاخبار عن التنفس والنفس بالجزء وعن
الجهل بالمطابقة فلم يبق الا اعتقاد المقلد ويتميز عنه بان الاعتقاد فيه يبقى
مع تعلق متغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد
بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند انتقال المتعلق لانه
كشف والمحل للكشف لا والاعتقاد عقدة على القلب وهذا جواب بتشكيك المشكك

بخلاف العلم و اما التمثل فهو ان ادراك البصيرة تشبيه بادراك الباصرة فكما انه
لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كذا انطباع
الصورة في الخ. انت كذلك العقل يعني لك من ان تنطبع فيها صورة المعقولات اي حقايقها
وماهيتها على ما هي عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل عن صور المعقولات في نفسه
وانطباعها وحصولها فيه والتقسيم المذكور يقطع العلم عن مكان الاشتباه"
وهذا التمثل يعطيك حقيقة العلم ما هو اجمالا فيظهر لك اولا ان قد يعسر تحديد
واحد الحقيقي كما مر لا يفيد امتيازه وتفهيم حقيقته وان ذلك ليس بعجيب وانه
كما يجد بالتمثل جنسا يدل من جنس بانه كذا عندنا فان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه
البعض ام الثالث انه نكره وبعد وفي والله فرع بيانات الاول للقاضي اي بكر انه معرفة
المعلوم على ما هو به فيخرج علم الله تعالى الخ لا يسمى معرفة وايضا فيه خروج
المعلوم مشتق من العلم فلا يقع الا بعد معرفته وايضا فعلى ما هو به زايد الخ"
المعرفة لا تكون الا كذلك الثاني للشيخ فقال اختار ما هو الذي يجب بوجب كون من قام
به اسم العالم وفيه دور ظاهر واجيب اراد بما هو المعلوم على ما هو به وفيه الدور والى
الاحتراز عن المجاز في العلم وفيه ان زيادة الخ كذا في بعض النسخ الثالث لا دور اذ ما يصح ممن
قام به اشتقاق الفعل فيخرج علمنا الخ لا مدخل له في الاشتقاق على ما ظهر
وفي اورد عليه علم احد بنفسه وبالباري قال العضد واخرج نحو اراد ما يصح
به اشتقاق متعلقه واما نحو اراد ما يصح به في الجملة فلا الرابع لك ان تختار اعتقاد
جازم مطابق لموجب والاعتبار عليه غير الذي خرج عنه التصور مع انه علم فقال علمت
معنى المتمثل وحقيقة الانسان الخامس وهو المختار صفة توجب تمييز ما بين المعاني
لا تحتمل النقيض واورد العلوم العادية فانها تحتمل النقيض واجيب بان احتمال
النقيض بمعنى انه لو فرض نقيضها لم يلزم منه محال غير احتمال النقيض
الواقع فيه النقيض وهذا هو المراد وانه ممنوع والمعاني خصت بالامور العقلية"
فخرج ادراك الحواس فان قيل العلم يطلق على هذا النحو ومنهم من يقول
بين المعاني الكلية وهذه التي زيادة مع الختم عنها تخل بالظهور اذ يخرج العلم بالجزئيات
قلنا بالموافقة الثاني من قبيل المعاني بالكلية مبدأ التخصيص

العلم

العلم بالكليات والجزئية بالجزئيات فلا يرد ما ذكر في الموافق وقوله فخرج
نحو زيد قائم بالنسبة إلى جميع أزمنة الحال فيه على ما ذكر ابن الحاجب أن اسم الفاعل موضوع
على أن يدل بهيئته على الاسم والفعل المضارع على عكسه فلا يرد ما هو مصطلح النحاة
أو على اصطلاح المناطقة فخارج بالعكس وهو القيد نحو للإمكان في الإله
بكار والأحكام وهو واضح الحد وقد عنى ابن الحاجب وما للمؤلف فيه منه ويحكى
أن الفقيه أبا العباس أحمد بن عمر بن مرحل من بجاية إلى تلمسان تاجر لم يلبث إلى
أن أتى مجلس أبي زيد بن الإمام مشتملا على التاج فجلس حيث انتهى به المجلس فلما
قاموا يتكلمون في كتاب إيضاح ابن الحاجب الأصلي في قوله في حد العلم صفة
توجب تمييز المحل تمييزا لا يحتمل النقيض فلما أتوا البحث فيه قال أبو العباس يا سيدي هذا
الحد غير مانع لدخول الفصل والخاصة فقال له أبو زيد من أنت فقال محمد أحمد
ابن عمر بن مرحل فقال تشتغل بصناعتك وحج فدفع الجواب فلان له منزلة الكرامة وسأله
عن حاجته وسبب قدومه فأخبره أنه تاجر فأخبر أبو زيد بذلك السلطان
أبا تاشفين فدعا عنه السلطان بالمغارم والوظائف السلع وقبله ما يأتي من بجاية
من الذهب ثم قال له أبو زيد أواجب عليك أن تسلم على أخي فلان فدعوته وأتى معه إلى
أخيه أبي موسى فلما رآه قال له سمعت عنك أنك أوردت على الإمام سؤالا أردت دفع
بسببه مناظرتك وحضر عند السلطان مكانك فأورده علينا حتى نتكلم فيه
فقرره بين يديه فقال له بارك فيه إنما قال ابن الحاجب توجب تمييزا والفصل والخاصة
إنما يوجب تمييز الكل تمييزا وهذا أجوبكم السادس أنه إضافة
بين العلم والمعلوم وقد مال الإمام العجلي إلى هذا الفواكه بعض تواليفه وقد سبق
الرد عليه هذا ما يتعلق بالحد على وجه الاختصار والإشارة بقوله المتعلق
بجميع الواجبات الخ للعموم تعلقه ويدخل في الواجبات العلم فيعم علمه الخ كل
صفة متعلقة من صفات المعاني غير المؤثرة تتعلق بنفسها وبغيرها وفيه
الإشارة إلى أن علمه تعلق غير منتاه وهو كذلك عند أهل الحق بمعنى أنه لا ينقطع
ولا يحيط بحيث لا يتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالأعداد إذ والا
لشكل وقوعه الجنان وشامل لجميع الموجودات والحق وما هو الممكنة

تعلق غير منتاه في المعلومات

والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات من حيث ذواتها ومن حيث انها جزئيات
مضافات لاوقاتها كالماضي والحال والاستقبال وهو في ذلك كله واحد ازلي قديم
لا يتغير ولا يتبدل اما سمعا فللمثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب
والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض يعلم خائنة الاعين
وما تخفي الصدور ويعلم ما تسرون وما تعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان
المقتضي للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو رأي الصفاتية
او بدونها على ما هو رأي النفاة وللمعلومية امكانها ونسبة الذات
الى الكلية على السوية فلو اختصت عالمية بالبعض دون البعض لكان المخصص
وهو محال ولم يخالف في وحدته الا ابو سهل الصعلوكي من الاشاعرة فاثبت
له تعالى علوما لا نهاية لعددها كما ان متعلقته كذلك ورد عليه الجمهور
بوجهين احدهما لزوم دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال الثاني
مخالفة الاجماع لان القائل قائلان قائل باثبات العلم القديم مع وحدته وقائل
بنفيه اما ثبوت علوم قديمة لا نهاية لها فمجمع على بطلانه قال ابن التلمساني
الرد الاول فيه نظر فان الذي قام الدليل على استحالته وجود حوادث لا نهاية
لها وبينوا الاستحالة فيها بوجوه لا تطرد مع فرض القدم كتقدير خروج
بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين ولزوم تطرق الاقل والاكثر لما لا يتناهى وكذا
الاستدلال بالجمع بين عدم النهاية والانقضاء لا يطرد هنا لوجوبها وكذا
الاستدلال بان كل واحد مسبوق بعدم نفسه فالكل مسبوق بالعدم كل ذلك
لا يمكن تقريره هنا فالوجه في الرد الاعتماد على الوجه الثاني اهـ وخالف في عموم
علمه طوائف منهم من قال يمتنع علمه بعلمه والا لزم اتصافه بما لا يتناهى
عدده من العلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه وجه اللزوم
انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذلك ولان الخلو عن العلم الجائز
عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث وننقل الكلام الى العلم بهذا العلم
وهكذا الى ما لا يتناهى لا يقال العلم بالعلم نفس العلم لانا نقول الصورة المساوية لا
حد المتقاربين تغاير الصورة المساوية للمغاير الاخر ولان التعلق بهذا يغاير

التعلق

التعلق بذلك والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية للموجودات عينية كانت او ذهنية ممكنة او محالة او لا يمكن من كونه اعتبارا عقليا الا تكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع لما وقت من ان انتقل. منع الحمول لا يوجب انتقل. الحمل على ان مغايرة العلم بالشيء. للعلم بالعلم انما هو بحسب الاعتبار والا يلزم كثرة الاعتبارات الخارجية فضلا عن الذاتية هيهنا وبعض ابتدع الاستدلال بهذه الاستدلال على نفي علمه بذاته بل بالشيء. من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية لا. اخ لها والبرهان قام على ما لا اول له وهو منهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اما او لا فلان كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظاهر والشيء. من غير المتناهي غير ممتاز لان التمييز عن الشيء. منفصل عنه معدوم بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية هي العلوم لما مر من تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول انا لا نسلم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف ولا معنى لانفصال عن الغير الا مغايرته له وعن الثاني ما سبق. واجاب الامام عن الاول بان المتميز كل واحد واحد منها وهو متميز متناهيا وللبعض عدم تميز الكل واعترض بانه اذا كان غير المتناهي معلوما يجب ان يكون متميزا والا يفيد تميز كل فرد والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي الا العلم بآحاده وبعض ابتدع الاستدلال على معلومية الكل اي جميع الموجودات والمعلومات بانه لا شيء. بعض الجميع يجعل تميزه عنه وقد يجاب بان تميز المعلوم انما هو بعد ملاحظة الغير والشعور به بحيث لا غير يلزم التميز ولو سلم فيكون التميز عن الغير انما هو كل احد هذه الآحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعلوم لان كل معلوم متميز والشيء. من المعلوم بتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب الذهن ومنهم الفلاسفة في العلم بالجزئيات بالجزئي. بات قال المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئي. بات على وجه كونه جزئيا. بات اي من حيث انها زمانية يلحقها التغيير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله محال

واما من حيث غيبي متعلقة بزمان فتعلقها تعلق جوهه كلي لا يلحقه التغيير
بالله بعلم جميع الحوادث الخ. بقي ان زمنتها الواقعة هي فيها للامر حيث بعضها واقع الان وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فيلزم
تغيير في علمه تعالى بحسب تغيير الماضي والحال والمستقبل قلنا اذا اتينا ابد الدهر غيبي جاء
في اخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان الغيم يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا
درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة في يوم كذا وبحسب الغيم في اول الحمل مثلا وهو
وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها لبيرج علمه كان وكاين ويكون
بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا واما التعلق بالازمنة في علومنا
احتجوا بانه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار في الغد فان
بقي العلم بحاله بانه يعلم ان زيدا يدخل غدا وهو جهل لكونه غيبي مطابق للواقع
وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغيير العلم الاول من الوجود الى العدم
والثاني من العدم الى الوجود وهذا على الغيب محال لما ان الاعتقاد الغيبي
المطابق جهل وكما ان الاعتقاد الخلو عن الاعتقاد المطابق لما هو واقع كذا
نقول نسلم بانه لم يحصل على وجه كلي واجاب الجمهور بان العلم اما اطلاقي
اضافة او صفة ذات اضافة وتغيير الاضافة لا يوجب تغيير المضاف كما
لغيب يتصف بانه قبل الحادث انه لم يوجد الحادث ومعه انه وجد وبعده
انه اقبل من غير تغيير فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغيير المعلوم
الا تغيير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم من
تغيير العلم بضلاع الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة
بان علم الله بان الشيء سيحدث علم ينعكس علمه بانه حدث للقطع بان
من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم الى مضي الغد علم
بهذا العلم انه دخل الدار من غير انتقال الى علم مغاير فعلى هذا لا
تغيير في العالمية التي يقتضيها المعتزلة والعلم الذي يقتضيه الصفاتية وهذا
بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر ومرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون
العلم او العالمية غير الاضافية اذ لا شبهة في تغيير الاضافة بتغيير

المطلو

المضاف اليه ولهذا اوضحوا هذا بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر
بتكثر ضرورة فيلزم كثرة الصفات بل لا تناسبها بحسب لا تناهي المعلومات
وبان العلم صفة تتجلى بها المعلومات بمنزلة مرآت ينكشف بها الصور
فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا تتغير المرآت بتغير الصورة وبانه صفة
تعرض له اضافات وتعلقات بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره فانه يصير
متيامنا لزيد بعد ما كان متياسرا له من غير تغير فيه اصلا والظاهر ان
هذا لا يتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم وعلى ما يراه جمهور
المعتزلة ذكر هذين الجوابين في شرح المقاصد واقتصر المؤلف في شرح الكبرى
على الثاني فانه قال الباري يعلم وجود الشيء مضافا الى وقته المعين كما
علمه مضافا الى محله المعين ويعلم انه معدوم قبل وجوده وان كان مما لا يبقى
فيعلم عدمه بعد وجوده فليس علمه مظروفا بالزمان بل علمه تعلق با
يجاد الموجود مضافا الى الزمان فالاضافة الى الزمان صفة للعلم لا ظرف
للعلم فليس علمه زمانيا فيوصف بالماضي والمستقبل والحاضر وانما منشأ
هذا الغلط من حيث الاخبار عن ذلك المتعلق المخصوص بالقول اللفظي فان
تقدم زمن الاخبار عن زمن وجود ذلك الفعل سمي الاخبار مستقبلا وان
تأخر سمي ماضيا وان قارن سمي خلاف الماضي والمستقبل والحال تسميات
تعرض باعتبار الاخبار عنه او ما تعلق العلم بوجوده في الزمن المعين
فشيء واحد ويقرر ذلك انا لو قدرنا علمنا بقدوم زيد عند طلوع الشمس
من يوم كذا بانباء صادق وقدرنا دوام ذلك العلم من غير ان يعرض لنا
سهو او غفلة لم نحتج عند قدومه الى تجدد علم بقدومه بل ما وقع
هو ما علمناه قبل ان يقع فتعلق العلم بما سيكون والكائن هو شيء واحد
هو قدوم زيد في وقت كذا اهـ منه ولما ذكر في شرح جوهرته جواب
المؤلف قال هو مبني على ان تعلق العلم موجود حقيقي واما ان قلنا انه نسبة
واضافة فلا يمتنع عليه التبدل والتغير وانه الحق اهـ باختصار ثم لما ذكر الجواب
الثاني في شرح المقاصد قال باثره رده ابو الحسن البصري بوجوه احدها

بتكثرة

اللقاني

القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد
في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول زيد ولو كان
العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب ان يحصل هذا العلم في هذه الصو
رة فاذا لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل علم ثالث متولد من العلم بانه سيد
خل غدا ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان متعلق العلم الاول هو انه سيدخل
وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثاني انه دخل وشرطه تحقق الدخول
ولا شك ان الاضافة الى احد المختلفين او الصورة المطابقة له تغاير الاضافة الى
الاخر والصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد المتنافيين يغاير المشروط با
لاخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الاخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم
البتة لاكن عند قدومه لم يعلم انه قدم وقد يعلم انه قدم من غير سابقة
علم بانه سيقدم فالحق ان العلمين متغايران وان التغيير في الاضافة والعالمية
لا يقدح في قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما
وقال تعلق عالمية الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت
تعلقان مختلفان ازليان لا يتغيران اصلا فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله يوم
السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله يوم الجمعة غاية الامر انه يمكن
التغيير عن العدم في الحال والوجود في الاستقبال بسيوجد وبعد الوجود
لا يمكن وهذا تفاوت وصفي لا يقدح في الحقايق وكذا عالميته بعدم العالم
في الازل لا تتغير بوجود العالم فيما لا يزال ثم قال وذهب ابو الحسن الى ان علم
الباري بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولا يقدح في ذلك
قدم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو
انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقايق التصديقات اعني الاحكام بان هذا
قد وجد وذاك قد عدم فانما يحدث فيما لا يزال وكذا تصور
الجزئيات الحادثة وبالجملة فذاتها توجب العلم بالشيء بشرط وجوده
فلا يحصل قبل وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم
حادثة هي تعلقات واضافات اهـ من شرح المقاصد باختصار انظر كيف نسب

واما

هذا

هذا لا يمنع الاعتزال مع ان اهل السنة التزمته كما تقدم والله اعلم تنبيهات
الاول اذا احطت علما بحقيقة العلم فاعلم انه عند من قال بالوجود الذهني وهم
الحكماء الوجود الذهني وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء انه يحصل
لنا حال لم يكن وما ذاك الا تمييز وظهور لذلك الشيء عند العقل وليس ذاك
لوجود في الخارج اذ كثيرا ما يدرك ما لا وجود له في الخارج من المعدومات بل
الممتنعات وكثيرا ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوفه اليه
بل وجوده في العقل بمعنى انه يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء بحيث لو وجد
في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثيلها وارتسامها
وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا يفهم من ادراك الشيء سواه
ولذا يقولون في حده انه حصول صورة الشيء في العقل وتمثيل ماهية المدرك
في نفس المدرك واورد عليهم اعتراضات الامام وغيره لا نطيل بها والمتكلمون
والمتكلمون النافون للوجود الذهني جعلوا العلم اما مجرد اضافة وتعلق بين
بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة فالصفة العلم والاضافة
العالمية واثبت القاضي وراء العلم والعالمية اضافة اما لاحدهما فيكون
ثلاثة امور او لكل منهما فتكون اربعة الثاني ادراك الحواس الخمس عند
الشيخ علم بمتعلقاتها فالسمع علم بالمسموعات والابصار علم بالمبصرات
وهكذا البواقي ورده الجمهور بانجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا
اللون وبين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذه
الرائحة وشبهها الى غير ذلك واجيب بانا لا نسلم ان ما يتعلق به الا
حساس يمكن تعلق العلم به بطريق اخر ولو سلم فيجوز ان يكونا علمين مختلفين
بالماهية وفيه ضعف اما اولا فلان امكان تعلق علم اخر به ضروري كيف وانا
نحكم عليه عند عدم الاحساس واما ثانيا فلان مقصود الجمهور نفي ان
يكون حقيقة ادراك الشيء بالحس هي حقيقة ادراك المسمى بالعلم بحيث لا
تفاوت الا بطريق الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستدلال او الالهام
او الحدس واما تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير البحث لفظيا

مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك او النوع منه قال السعد والحق ان
الخلاف على الاصطلاح مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيري من الادراكات
الثالث العلم اما قديم لا يسبقه عدم وهو علم الله تعالى واما حادث وهو
علم المخلوق واحداثه ثلاثة الاول ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد
للعلم وحصوله للصغير وربما يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستعد من
من حاسة اللمس ان هذه النار حارة فيستعد النفس للعلم بان كل نار حارة
وعلى هذا القياس والنظريات يكون بالحدس وربما بان يرتب فيكتسب النظريات
الثاني العلم الاجمالي كمن علم مسئلة فجهل عنها ثم سأل عنها فاجاب
بها هذه دفعة من غير تفصيل حقيقته حالة بسيطة اجمالية هي مبتدأ
تفصيل المركب والثالث التفصيلي وهو حضور صورة المركب بجميع اجزائه في
اجزاء منتبها لبعضها بعض ملاحظا كلا منها على انفراده وفي كلها الى
نظر ثانية دفعة بلا هنا اذا فحص حالة اجمالية من ابصر ثم اذا حققنا الصحيفة
النظر وابصر بالكرة مرة على انفراده حصلت لنا حالة اخرى مع ان الابصار حاصل
في الحالتين فالاولى بمنزلة العلم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا
يتبين معنى قولهم ان العلم بالماهية بسيطة والعلم باجزائها المركب اجمالا لا تفصيلا
قال في المواقف العلم الاجمالي هل يثبت لله تعالى او لا يجوز الفاضي والمعتزلة ومن
ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم والحق ان شركه فيه الجهل بالتفصيل ممتنع والا
فلا قال قيل فينبغي عنه علم حاصل للمخلوق قلنا نعم وهو العلم المقرون بالجهل
وبالجملة بالمنفي هو المفيد اعني كونه مع الجهل وانه لا يوجب نفي اصل العلم اه
نوجد الرابع العلم اما فعلي كما تتصور امرا ثم تجعله واما انفعالي كما توجد امرا ثم
تتصوره بالفعلي قبل الكثرة والانفعالي بعدها قال الحكماء علم الله تعالى
فعلي لانه السبب لوجود الممكنات الخامس هل ينقلب الضروري والنظري بالعكس
انقلاب الضروري نظريا فيه مذاهب الفاضي وبعض المتكلمين يجوز لان العلوم
العلوم متجانسة ويصح على كل ما هو عرف الخ قال الامام ان سلم التجانس فلا
نسلم الانقلاب بالنوع والشخص ولعل النوع او الشخص يمنع ذلك
على

ت

أي لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح على الفرس ولا على زيد ما يصح على عمرو الخ
التعقيب اعني لان الخلو عن الجنسية اي متماثلة متعددة الماهية بنا. على كون التعلق
بالمعلومات والتشخص الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض ليست التي
مقتضى الذات الخ اذا كانت متماثلة وحكم المتماثل واحد بان يجوز على كل منهما
ما جاز على الاخر كما جاز على الانسانية التي في زيد ما جاز على التي في عمرو بالنظر
الى نفس الانسانية والجواب بعد تسليم التجانس انه انما يدل بالجواز على
الامتناع اصلا فضلا عن التجانس لا يقتضيه بجواز ان يمتنع بواسطة العوارض
والخصوصيات على البعض ما يجوز للبعض الخ وان ادعى الامتناع نظرا
الى ماهية العلم فغير منازع وما ذكره الامدي مبني على انه فهم من التجانس
الاشتراك في الجنس حتى ما هو مصطلح الفلاسفة والا فهو كما نبه عنه
مصطلح المتكلمين ان مثل القاضي لا يجهل الاشتراك في الجنس حتى يدل على انه
يجوز على كل من المشتركين ما لا يجوز على الاخر اه الجمهور لا يجوز والا لجاز الخلو
عن الضرورة مع التوجه والالتفات وهو باطل بشهادة حصول الضروريات وغيرها
محال بالوجدان التعقيب اعني عوده واستحالة الخلو عن الضروري على الوجدان
وفيه ضعف لان غاية الامر الدلالة على خلو عدم الخلو دون استحالة التهم سلمنا لكن
لا خفاء في ان الخلو عن الضروري انما يمتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب
لا يبقى هذا الوصف وقوله الخ للقاضي وعليه اما الخ ميل لا يجوز في ضروري هو
مشروط الدوام العقل الخ العقل شرط للنظر وهو شرط النظري فيكون النظر شرطا
لنفسه ومفروضا عليه واما انقلاب النظري ضروريا فيجابي انقلاب في نفس الامر
وغيره بان يخلق الله علما ضروريا متعلقا به وعن السعد للامام عدم جواز وعنوا
انقلاب البديهي نظريا وعكسه لان كون تصور الموضوع والمحمول كافيا في الجزم
الخ هو بالنسبة بينهما او مبقيا الى النظر امر اتفاقي له والخ انما لا يزول قال السعد
وهذا امر ظهوري المنع على معتمده الاولي مختص بالاوليات اه ومنع
المحتج له وقوعه في العلم بالله وصفاته من حيث ان العبد مكلف به ولو لم يكن
مفروضا لقبح التكليف به وعدم تهيء الجواز بخلاف العلوم التعقيب اني

فإن قلت فاللازم نفي الجواز دون مجرد الوقوع قلت ليس معنى كلامهم أن في العلم
بالله تعالى الانقلاب جائز وليس بواقع بل أنه جائز نظرا إلى كونه علما وإنما
امتنع وقوعه لعارض من خارج وهو كونه مكلفا به اهـ السادس قال سيف
الدين الآمدي اختلف في جواز استناد العلم الضروري إلى النظري أو إلى ضروري
آخر أما استناده إلى النظري فاختلف فيه أصحابنا فمنهم من جوزه اعتمادا على أن
العلم باستحالة الجمع بين الضدين ضروري والتضاد لا يكون إلا بين الأعراض والعلم
بوجود الأعراض نظري فإن من لا يعلم بوجود الأضداد لا يحكم باستحالة اجتما
عهما فالعلم باستحالة اجتماع الضدين ضروري وهو مستند أي متوقف على العلم
بوجود الأضداد وهو نظري ومنهم من منعه من حيث أن الضروري لا خلو للنفس
عنه فلو كان العلم الضروري مستندا إلى العلم النظري لأفضى إلى جواز خلو النفس
عن الأصل مع امتناع خلوها عن التابع وهو محال وأما استناد الضروري إلى ضروري
آخر فجوزه القاضي محتجا عليه بأن العلم الضروري بأمر من الأمور الخارجة عن نفس
العالم متوقف على العلم بنفس العالم وعلم الآمر بنفسه ضروري وأنكره آخرون
اعتمادا منهم على أن الضروري لو افتقر إلى أمر آخر في حصوله لخرج عن كونه ضروريا
وأما العلم النظري فقال الآمدي لا نعرف خلافا في جواز كون العلم النظري مستندا
إلى علم ضروري أو نظريا مستندا في الأخيرة إلى علم ضروري السابع اتفق القائلون
بالعلم القديم على أنه واحد يتعلق بالمعلومات المتعددة خلافا للصعلوكي
واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة إلى أن الواحد منه يمتنع
أن يتعلق بمعلومين بل يتعدد بتعدد المعلوم وذهب بعض الأصحاب إلى أنه
يجوز وجعل الإمام الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم أنه إضافة فيكون التعلق
بهذا غير التعلق بذاك أو صفة ذات إضافة فيجوز أن يكون للواحد تعلقات
بأمور متعددة كالعلم القديم ويرد على الإمام أن الجواز الذهني أعني عدم الامتناع
عند العقل بالنظر إلى كون العلم صفة ذات إضافة لا يستلزم الجواز الخارجي على ما هو المتنازع
لجواز أن يمتنع من دليل خارج كما قيل وإن كان ضعيفا أنه ليس عدد أولى من عدد فلو
تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له وكما قال أبو الحسن الباهلي أنه

يمتنع

يمتنع في المعلومين النظريين والا يلزم اجتماع النظرين في علم واحد ضرورة ان
النظر المؤدي الى وجود الصانع غير المؤدي الى حدوثه واجيب بمنع اللزوم
ولجواز ان يكون المعلومان بمعلوم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان
يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا
جهلا وكما قال القاضي وامام الحرمين انه ممتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك
العلم باحدهما عن العلم بالاخر ثم عند التعدد لا خفاء في جواز تعلق العلمين بمعلوم
واحد وهل هما مثلان فيه خلاف وتفصيل ذلك ان للعلم محلا هو العالم ومتعلقا
هو المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بان الصانع قديم فالعلمان مختلفان
وان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته والا فمثلان واما تعدد متعلقهما فا
لعلمان مختلفان سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم ببياضين او مختلفين كا
لعلم بالبياض والسواد اذ لو كانا مثلين لم يجتمعا في محل واحد واذا اتحد مع
متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما
عند الاتحاد فظاهر واما عند الاختلاف فلان الوقت لا يؤثر في اختلاف المعلو
مين كما لا يؤثر اختلاف الوقت وتقدمه وتاخره في اختلاف الجوهرين واعترضه
الامدي بان الفرق ظاهر فان الوقت هاهنا داخل في متعلق العلم كالعلم بقيام
زيد الان وقيامه غدا ولا خفاء في اختلاف الكل باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر
في زمانين فانه خارج عنه وانما نظر ذلك العلم بالشيء في وقتين لا العلم بمعلوم
معين مقيد بوقتين هذا والحق ان المعلوم اذا اختلف وقته كان متعددا لا متحدا
وان اتحاده مع تعدد العلم انما يتصور عند اختلاف وقت العلم والظاهر انما
انهما ح مثلان او عند اختلاف محله وقد سبق الكلام في انهما ح مثلان او
مختلفان على انه القلب قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب فتكون لهم قلوب
يعقلون بها ام على قلوب اقفالها الى غير ذلك التفتازاني لكن الظاهر من كلام كثير
من المحققين ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات
بل الروح الذي فيه عيان الانسان وعند الفلاسفة محل العلم بالكليات النفس
الناطقة المجردة وبالجزئيات المشاعر العشر الظاهرة والباطنة ومنهم من

اثنا منه لمحل العلم الحادث غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز ان يخلق الله في اي جوهر اراد نحن دل السمع اصل

يرى ان المدرك للجزئيات ايضا النفس الناطقة لاكن بواسطة الالات
اعني المشاعر والكليات المعاني المشتركة بين الجزئيات كالعلم بحقيقة الجسم من
حيث هو جسم والجزئيات ما لا يصح معناها للاشتراك كالعلم بهذا الجسم
والمشاعر الظاهرة هي الحواس الخمس والباطنة ايضا خمس الحس المشترك وهي
القوة التي ترتسم فيها صورة الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس فتطالعها
النفس من ثمة فتدركها وهي مرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ الحد
الخيال وهو بحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك وهو عبارة عن قوة مرتبة
في مقدم التجويف الاوسط من الدماغ المتصرفة وهي التي تتصرف في
الصور والمعاني والتركيب والتفصيل الوهمية وهي عبارة عن قوة من شانها
ادراك المعاني الغير المحسوسة الحافظة عبارة عن قوة من شانها حفظ
ما ادركته الوهمية التاسع اثبت ابو هاشم علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل
فانه ليس بشيء والمعلوم شيء قال الامام هو تناقض لا معنى له الا ما تعلق به
العلم قال الامدي له ان يصطلح على ان لا يسميه معلوما والانصاف ان لا تظن
بكلمة تخرج من فم اخيك السوء فتطلب له حملا ما استطعت وهل لا تحمل كلامه
على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من ان المستحيل لا يتصور لا تحصل له صورة
في العقل فلا يمكن ان يتصور شيء وهو اجتماع النقيضين فتصوره اما على
سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا
الامر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض واما على سبيل النفي بان يعقل انه
لا يمكن ان يوجد مفهوم وهو اجتماع السواد والبياض وبالجملة فلا
يمكن تعلقه بماهية بل باعتبار من الاعتبارات العاشر علم الله لا يقال فيه بديهي
ولا ضروري ولا نظري ولا كسبي لان الاول من بدء النفس الامر اذا
اتاها بغتة من غير سابقة شعور بمقدمات تغلب على الظن وجوده
وهو مستحيل على الله تعالى والثاني فلاطلاقه على ما علم بغير دليل وعلى ما
قارنه ضرر وحاجة كالعلم بالجوع والبرد وهذا محال على الله فلفظه موهم
والفرق بين البديهي والضروري ان الضروري ما اقترن باحد الحواس الخمس

والبديهي

والبد يهي لا يفتقر ويشبه. منها كالعلم بان الواحد نصف الاثنين والضدين لا يجتمعان والكل اعظم من الجزء. والثالث والرابع قبلهما مما سبق الجهل والحدوث والحدوث وبعضهم اتعلم ان كل ما وقع في الكتاب والسنة مما يوهم الحدوث يجب تاويله كقوله تعالى ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين والمراد الاخبار بانه تعالى يجازي المكلفين بما علمه منهم ازلا فالمعلوم على هذا تسمية للمتعلق باسم المتعلق وكقوله تعالى العلم ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين اي وليميز الله الذين جاهدوا تمييز الظاهر الحاصل كل هذا وضع يتداول بما يليق به والله اعلم وقد انتهز نا هذه الفوايد على وجه الاختصار وختم فذلك ما يتعلق بهذا من الابحاث التي ايقنت خشية الاطالة فلنتمم بما ان كانت لهمة وارتقى لتلك الابحاث اروحت المكان والامكان والله الموفق والحيوة وهي لا تتعلق بشيء. لو خفي بعضه. قوله لكان احسن لانها مما تتعلق بغيره انما هو صفة تنفي عند ذاته الموجود ان لا يقال استعمله في الموجود والمعدوم انما للاخلاف في جواز اطلاقه عليه مجازا فقال الله تعالى انما قولنا لشيء. اذا اردناه او يكون استعمال الفعل في حقيقته ومجازه وبهذا الموجب بقوله هي صفة تصحح لمن قامت به ان ينصف بالادراك فقوله صفة كالجنس وفيه رد على مذهب الحكماء وابي الحسن البصري من المعتزلة في قولهم انما هي كونه بحيث ان يعلم ويقدر وقوله تصحح الخ خرج به ما عداها من الصفات وانما قال تصحح لان الحياة لا توجب الادراك لشاهد الكلام في المجانين وقد وكثير من الحيوانات وخص الادراك مع انها تصحح الانتصاف بغيره من جهات المعاني وغيرها لكونه اظهر بان قلت ما ذكرته من كونها لا توجب الادراك لشاهد الخ ايلخ اعبر بالصحة بدل على ان الحي يجب الشاهد كالغايب والعدم انما ذكرته للغايب فقط قلت لابد انك لذكر التعميم وانما فيه اشارة الى ان الحياة اصلها لا توجب شيئا بدليل الشاهد فيكون الغايب كذلك وانما وجب فيه كذا من اخر غيبي الحيوة وذكر ان تجعل الحي يجمعهما على من اجاز جمع حقيقتين مختلفتين في حد واحد والظاهر عدم الجمع ولذا ابسروها

تشاهد ابتداء تبسيط يرجع منها واحد الى تبسيط ما غايرا وقيل هي صفة
تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج والقيد الاخير لتحقيق الماهية
على ما هو رأي البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ القوة الحسية والحركة وكان هذا
هو المراد بالاول المنتزع عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وفيض
عنه ما سلم القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل
نوع من المركبات العنصرية من اجزاء خاصا هو اصلح المزاجة بالنسبة اليه بحيث اذا
خرج عن حد ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل شخص من
ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة ويسمى الاول اعتدال النوع وثانيه
والثاني صنفيا والثالث شخصيا على ما هو مفصل في مباحث المزاج فاذا حصل في الم
كب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها
باذن الله تعالى الخواص الظاهرة والباطنة والقوى الحسية والحركة نحو جلب المنافع ودفع
المضار فتكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحسية والحركة بخلاف ما
نص ورة الحس وكذا تعليم القوة النفسية لوجودها في النبات بخلاف الحيوانات وهذا
ولكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوانات مبدأ القوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية
في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه
لها واستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة وقوة التغذية الحيو
انية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج في الحيوان من غير حس وحركة
وفي العضو الذابل من غير اعتدال واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم
الاعتدال لا يدلان الا على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية فجواز ان
توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة الغابر واجيب بان القوة
ما يصدر عنه الاثر بالفعل بمعنى انه توجد القوة التي يصدر عنها بالفعل الحس
والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هي هي وبهذا اندفع كلام التلخيص
المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان
كيف وقد صرح بان العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لانها عاجزة عن افعال
حساسة وحركة ثم الحيوة عند تلبسها مشروطة باعتدال المزاج والبنية

والروح الحيواني للقطع بامكان ان يخلقها الله في البسايط بل في الجم. الذي لا يتجزى
خلافا للفلاسفة وكثير من المعتزلة فيما حكم في لحي جناء على ما يشاهدون
من زوال الحيوة باختلاف البنية وتفرق المزاج او بانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي
وبعدم سريان الروح في العضو لشدة او شدة وبانفتح فيخلو له ورد
بان غايته الدوران وهو لا يقتضي الاشتراك بحيث يمتنع بحيون تلحق الامور
والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح الحيواني جسم
لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط يتبعث من التجويف الايسر من القلب الايسر
ويسري الى البدن في عروق غائبة من القلب تسمى بالشرايين وبالمزاج كيفية متو
سطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتضادة المزاج. فقولها
المنكسرة صورة كل من كيفيتها الزجع وهذا على قانون الفلاسفة وفيه كلام طويل
الذيل يخ جنا الاشتغال به عن المقصود ولا يدخل المتفصل. فلحي وعليه بشرح
المفاصل لسعد والله الموفق قال المؤلف وهذا التعلق لهذه الصفات
نفسي اي التعلق القديم للاتجيني احادث عند من حقيقته من الازلية وعند
ومذهب الاشعري لا يقتضيه بل ليس الا التعلق النفسي قال الم الكشي قال البيهقي الفجر
يعلم الهذه الصفات اخ قلت لم يستوف كلام البيهقي وخصه وتعلقها منها
متعلقا تنها واجب لنفسها وهي في تعلقها وعدم تعلقها على اربعة اقسام
الى ان قال وهذا التعلق واجب لهذه الصفات قديم يستحيل عليه التجدد والتغير
بوجه من الوجوه ثم يحكم لهذه الصفات نسبة زايدة ثابتة على تعلقها وله
واضافتها الى متعلقاتها عند تغير احوال المتعلقات من غير تغير في الصفات
ولا في تعلقها وهذه الاضافة المتجددة فقد يسميها بعض العلماء تعلقا
وبعضهم توجها وبعضهم تحققا ولا مشاحة في الالفاظ بعد فهم المعنى
اه وظاهره انه كلها تعلق تنجيزي وهو في العلم اختيار اما اخ ميز بعض
كتبه وقد رد عليه رد الشيء بعد ما سبق وقول الم الكشي تبعا للبيهقي انه يلزم
على جعل الشيخ الاشعري التعلق نفسيا انه حال وامتنكاله لخ لعل بان الشيخ
لا يقول بالاحوال غير كلام اخ لا يلزم من كونه صفة نفسية ان يكون حالا لان كون

الصفة النفسية حال الاقول ضعيف وارجح اعليه المؤلف كما تقدم والعجب من
البيضاوي كيف خلا وابي الصفة النفسية هل يرجع الى نفس الشيء. من غير حيثية او هي
حالة زايدة وذلك يبنيه على القول بثبوت الاحوال وقد قدمنا كلامه ثم لما ذكر
عن الاشعري ان التعلق نفسي قال هو مبني على ان التعلق حال اه ولم ينتبه ان
الشيخ الاشعري لا يقول بالحال وانه ليس كل من يقول بالصفة النفسية يقول بالحال
وتبعه في اكثر ما قاله من غير تدبر والله اعلم بالصواب والسمع والبصر
المتعلقان بجميع الموجودات الخ في كلام السمع والبصر مذكر ان وانث في قوله سبع
صفات تسمى صفات التعبير بالصفات وهي موئنة وهذا ظاهر ولا خلاف في كل
منه خلافا للكعبي وع في المؤلف السمع والبصر بقوله صفتان ينكشف بهما
الشيء. ويتضح كالعلم وهما يتعلقان بالمتعدد واحد بجنسهما لا باختلافهما
وجعلهما لا تقاد خاصيتهما او قوله كالعلم من تمام التعريف اشارة الى انه لا يحتمل
النقيض توجه ويدل على انهما يتعلقان اي اذا المؤلف في مقدمة منع كل منهما بحقيقة
بقوله في السمع صفة ينكشف بها كل موجود على ما هو به انكشافا تاما بلا سؤال
ضرورة والبصر مثله اه واشار بقوله تاما بلا سؤال الى ان كلا واحد منهما
مخالف للعلم وقد رد على ابي القاسم الكعبي وابي الحسن البصري في ردهما
الى العلم بالمبصرات والمسموعات واشار بقوله ضرورة الى رد الامام الخ
عليهما بقوله اذا علمنا شيئا ثم نظرنا او سمعناه وجدنا بين الحالتين تفرقة
بديهية وذلك مما يدل على ان البصر والاستماع مغايران للعلم واعترض
ابو القاسم في هذه الحجة بان مجرد التفرقة لا تنتج ان تكون التفرقة بينهما نوعية ولا
اذهما نوعان خارجان عن نوع العلم وهو محل النزاع ولا مدفع من رجوع التفرقة الى كثرة
المتعلقات وقد تقدم ان البصر يتعلق بالهيئات الاجتماعية ولا يتعلق العلم هذا
بذلك في حال الغيبة ولذلك يقال ليس الخبر كالعيان او يقال مدفع من رجوع
التفرقة الى اختلاف محل العلمين وعند الرؤية يكون العلم بكون حاصلا بالقلب
والخبر عند الغيبة يبقى في القلب اه وتقدم شيء. من هذا في العلم راجعه
وبعد تسليم هذه الحجة من هذا الوجه فيهما قياس الغايب على الشاهد وفي

سبق ما فيه فإن قلت تقدم أن إدراك الحواس الخمس علم بمتعلقاتها عند الشيخ
أبي الحسن وخالفه الجمهور في ذلك كذا في نقل السعد في شرح المقاصد وذكر غيره
قولين للشيخ أحدهما يردهما للعلم وبه قال الأستاذ والآخر لا وبه قال القاضي
فما يقول المخالف في السمع والبصر القديمين قلت الظاهر من كلام السعد أنه
يخالف شاهدا وغائبا إلا أنه لم يجزم بذلك ونصه في شرح المقاصد المشهور
من مذهب الأشاعرة أن كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم إلا أن ذلك ليس بلازم
على قاعدة الشيخ أبي الحسن في الإحساس من أنه علم بالمحسوس على ما سبق
ذكره لجواز أن يكون مرجعهما إلى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات
والبصر علما بالمبصرات فإن قيل هذا إنما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لا
أنواعا مختلفة على ما مر في بحث العلم قلنا يجوز أن تكون له صفة واحدة هي
العلم لها تعلقات مختلفة هي الأنواع المختلفة بأن يتعلق بالمبصر مثلا تارة بحيث
يحصل حالة إدراكية تناسب تعلقنا إياه وتارة تحصل حالة إدراكية تناسب
إبصارنا إياه اهـ وجزم ابن الحاجب في عقيدته بذلك ونصه سميعا بصيرا
بصفتين زائدتين على العلم على الأصح قال شارحه ذهب الأستاذ إلى أنهما
من جنس العلم وهو أحد قولي الشيخ أبي الحسن وذهب القاضي إلى أنهما مختلفان
لجنس المعلوم وهذا هو القول الأصح عند المؤلف اهـ منه باختصار وح يرجع إلى ما
قال الكعبي والبصري ولذا لما ذكر المؤلف في شرح الكبرى قول الشيخ هذا قال احتج
على ذلك بما احتج به الفخر قال ابن التلمساني وما ذكرناه من الإشكال وارد عليه اهـ
كلام المؤلف وأشار بقوله المتعلقان بجميع الموجودات إلى ما قاله في تواليفه من
أن سمعه ليس خاصا بالأصوات كما في حقنا بل هو تعالى يسمع كل موجود ذاتا
كان أو صوتا أو غيرهما فهو تعالى يسمع في أزله وفي ما لا يزال ذاته العلية
وجميع صفاته الوجودية التي قامت به وكذا أيضا يسمع ذواتنا بعد وجودنا
ويسمع ما قام بنا من الصفات الوجودية من علومنا وألواننا وقدرنا وغير ذلك
وحكم رؤيته تعالى لا تختص ببعض الموجودات من الجسم ولونه وكونه كما تختص
بذلك رؤيتنا في الشاهد بل حكمها في التعلق بكل موجود حكم سمعه واختصاص

التخصيص

سمعنا وبصرنا ببعض الموجودات لتخصيص الله لها بذلك ولو خرق العادة لصح
تعلقهما بساير الموجودات ولما استحال دخول التخصيص في صفات المولى تبارك
وتعالى لاستلزامه الافتقار الى المخصص المستلزم للحدوث وجب تعميم تعلق
صفاته تعالى لكل ما تصلح له لانها واجبة فلا يمكن ان تتصف بما يقتضي حدوثها
والقاعدة ان كل ما يقبله الله تعالى من الصفات الذاتية وكمالاتها فهو واجب لله
لاستحالة اتصافه جل وعلا بالجزئيات لجايزات وقد اتفق اهل الحق قاطبة على جواز
تعلق البصر بكل موجود واختلفوا في جواز تعلق ما عدا الروية من الادراكات
بكل موجود فذهب القدماء منهم كعبد الله بن سعيد الكلابي والقلانسي
الى ان هذا العموم مختص بالروية وبقية الادراكات لا يجوز ان تعم الموجودات
ونقل عن امام السنة ابي الحسن الاشعري مخالفتهما في ذلك وصار الى جواز عموم
كل ادراك لكل موجود ونقل عن عبد الله بن سعيد انه لما خص تعلق السمع
بالاصوات ذهب الى ان الكلام الازلي لا يصلح ان يسمع يعني والله اعلم بل يدرك
بصفة العلم وفي قوله ذلك مخالفة لقواطع السمع والشيخ ابو الحسن لما قال
ادراك السمع يعم كل موجود جوز تعلقه بكلام الله تعالى وقال بوقوع ذلك
ذلك الجايز على ما ورد به السمع في حق موسى عليه الصلاة والسلام عمدة
الشيخ في ذلك ما ثبت في فصل الروية من ان الموجود هو المصحح للروية بمعنى
انه متعلقها فلا فرق بين موجود وموجود فاذا رئي موجودا وادرك
بغير الروية جاز تعلقهما بكل موجود والحاصل ان ثبوت هاتين الصفتين اخذ
من الشرع وتعلقهما بجميع الموجودات اخذ من الدليل العقلي اهـ كلامه باختصار
وتلفيق من تواليفه قلت وما ذكره من اتفاق اهل الحق قاطبة خلاف ما ذكره سيف
الدين الآمدي والتفتازاني من ان الخلاف في عموم التعلق بكل موجود في السمع والبصر
وهو ظاهر اذ لا فرق بينهما وقوله ونقل عن عبد الله بن سعيد انه لما خص
تعلق السمع بالاصوات الخ يقتضي انفراده بذلك وليس كذلك بل قال ان كلامه
الازلي لا يصح ان يسمع وانما يسمع موسى كلاما بصوت من جهة واحدة غير
مكتسب للعباد الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني

قال

قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بنى القول
بخلق نقله السعد في شرح المقاصد وبه تعلم ان تفسير الموجد لكلام عبد
الله بن سعيد بقوله يعني بلا حرف ولا صوت فيه خطأ وتبعه فيه الشيخ ابراهيم
اللقاني في شرحه الكبير لجوهرته كلام الموجد الذي نقله في عموم التعلق فلا تغتر
رأيت هذا التعميم في تعلق صفتي السمع والبصر الذي يعض المتأخرون والذي
في كلام عمدة المحققين سعد الملة والدين ان السمع صفة تتعلق بالمسموعات وان
البصر صفة تتعلق بالمبصرات وهو محتمل للتعميم والتخصيص مع ظهوره في الثاني
فليس اجماع وان ضعف الخلاف وتشنيعه البلغاء الكل على البعض بعض ما فيه واضح مما ذهبي
اه باختصار وقال في شرحه الصغير نعم رأيت في كلام شرح المقاصد للسعد نقلا
عن الغزالي والامام ما يشعر باتفاقهما ان موسى عليه السلام سمع كلام الله بلا صوت
وبلا حرف كما قرئ في انه في الاخرة بلا كم وكيف فقال السعد وهذا مبني على
من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لا كسماع غير
الصوت والحرف فلا يكون الا عند كما انه كلام النفس فلت رأيت للشهاب القرافي في
الفواعد حيث تكلم على تفضيل بعض الصفات النصية باختصاص السمع بالاصوات
والكلام النفسي وصيانة كلامه ان يقال. الله وقول المصنف كالشيخ في قول الموجد السمع
المتعلق ان بجميع الموجودات وفيه ايضا. انه الواو المصحح للحال اي الموجود وهو قول
الشيخ وهو ضعيف يوهم انه اي الشيخ بنى الحال وان القول بذلك ضعيف وليس كذلك
بل قال بذلك اكثر ائمة السنة وانما الضعيف دليل اثبات رؤية الله تعالى بكون
مصححا الى رؤية الموجود كما في الكبرى للموجد وغيرها ولا يلزم من ضعف الدليل
ضعف القول او رد على اهل السنة في قولهم ان الى رؤية تتعلق بكل موجود لزوم ان
التسلسل وذلك ان الى رؤية المتعلقة هي من جملة الموجودات فيجب ان تصح رؤيتها
وانى لم نر رؤيتها وانما نحكم بامتناع كما في غيرها من الموجودات التي لا نراها فنقل الكلام
الى ذلك المانع فنقول هو موجود فيجوز ان يرى فيحتاج ايضا الى تقدير مانع يمنع
من رؤيته وكذا الكلام في مانع المانع الى ما لا نهاية له واجاب القاضي بان المانع
الاول مانع من رؤيته ما هو ومانع منه ومانع ايضا من رؤية نفسه فلا يحتاج الى

بحذف الواو في العادة اهـ

تقدير مانع. اخ حتى يتسلسل واعترض بان المانع اذا كان يمنع من روية نفسه
يكون امتناع رويته صفة نفسية له يمنع من تقدير مانع بالنسبة الى رويته ورد
وذلك مما يقدح في طرد دلالة الوجود على صحة تعلق الروية بكل موجود واجاب
القاضي بان المانع من صفة نفسه يمنع من قام به رويته لا غير من قام به فيجوز
اذا ان يراه غير من قام به اذ الحكم لا يثبت للمعنى الا في محل قام به ذلك المعنى فصحت
الكلية المذكورة وهي ان كل موجود تصح رويته ورد بان صفة النفس لا تختلف
بالاضافات ولا تتخلف قال المولف فان قلت اذا وجب تعلق هذه الادراكات
في حقه تعالى بكل موجود والعلم ايضا يتعلق بها فيلزم اما تحصيل الحاصل او
اجتماع المثلين ان كان ما تعلق به عين ما تعلق به العلم واما خفاء بعض المعلومات
عن العلم ان كان ما تعلقت به تلك الادراكات لم يتعلق به العلم وكلا الامرين مستحيل قلت
نختار من القسمين الاول وهو ما تعلقت به تلك الادراكات عين ما تعلق به العلم ولا يلزم
من ذلك تحصيل الحاصل ولا اجتماع المثلين وذلك ان هذه الادراكات لما كانت غير
متحدة الحقيقة سوا قلنا انها انواع العلم او لا فتعلقاتها كذلك غير متحدة
فاجتماع متعلقاتها في متعلق واحد ليس من تحصيل الحاصل ولا من اجتماع الا
مثال بل كل ما تعلق منها له حقيقة من الانكشاف تخصه ليست عين حقيقة سوا
سواه وكل حقيقة منها عامة لما تصح له وهذا كما نقول ان متعلق القدرة والا
رادة واحد وهو الممكنات ولا يلزم من اجتماعهما في تعلق واحد تحصيل الحاصل
لاختلاف حقيقتي تعلقهما وما ثبت ان المشاهدة اقوى من العلم انما يصح ذلك
في حق الحادث لنقص علمه وعدم احاطته فقد ينكشف له عند المشاهدة
امور لم يتعلق بها علمه اصلا او تعلق لكن على سبيل الاجمال وهذا مستحيل في حقه
تعالى فان سمعه وبصره لا ينكشف بهما شيء لم يكن منكشفا لعلمه جل وعلا لوجوب
احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات جملها وتفاصيلها وانما السمع والبصر يزيدان
على العلم في حقه جل وعلا بحقيقتهما وتعلقهما الخاص بهما ولا يزيدان في حقيقة
علمه شيئا اصلا اه باختصار وهو كلام حسن والكلام الذي ليس بحرف ولا صوت
ويتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات لا خلاف بين ارباب الملل والمذاهب في كون

الباري

الباري متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وهو قوله وحدوثه فعند اهل الحق
كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قايمة بذات الله تعالى منافية
للسكوت والافات كلام الخرس والطفولية هو بها امرا ناهيا مخبرا وغير ذلك
عليها بالعبارة والكتابة والاشارة فانما اعبر عنها بالعربية ففي اورد بالفارسية
او بالعبرانية او بالعبرانية فتورية والاختلاف في العبارات دون المعبر عنها انتهى كلام
الله بالسنة ولغات مختلفة كما اشرنا اليه السعد وفي يتبين منه نقض ايراد المواقف واورد
عليه ان السكوت في الكلام مع القدرة عليه والافات عند مكاوعة الالة اما
بحسب البطء او بحسب ضعف او عند بلوغها حد القدرة كما في الطفولية
وهذا انما يتبين الكلام اللفظي لا النفسي الذي هو كلامنا فيه واجيب بان المراد بالسكوت
السكوت والافة الباطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك وهما ان
الكلام لفظي ونفسي وكذا السكوت والخرس وخلل القدرة في الجميع الى قوله وزعموا انه
لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعاني المقصودة وان
الكلام النفسي غير معقول ثم قالت جهلة ورعاع نسبوا انفسهم للحنابلة
لهما وخلوا واحمد ووجوه اصحابنا بري منهم ومن مقالتهم والحشوية ان تلك الحروف
الاصوات والحروف مع توالیها وترتيب بعضها على بعض وكون الحرف الثاني من كل
كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ذاتية في الازل قايمة بذات الباري تعالى
وتقدس وان المسموع من اصوات القارئ او الحروف من اصل الكتب نفس كلام الله القديم
القايم وكفى بهذا جهلا منهم ما نقل عن بعض الحنابلة عن بعضهم ان الجلد والغلاف
ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن او انتظم حروفا ورقوما هو بعينه
كلام الله تعالى وقد صار في بعض ما كان حادثا والمراد ان الكرامية ان بعض
المشايخ من بعض وان مخالفة الضرورة امتنع من مخالفة الدليل هيهات الى ان الحق
المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قايم بذات الله وانه قول الله لا كلامه وانما
كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محالة وهو ابينهما بان كل
ما له ابتداء ان كان قايما بذات فهو حادث لا محالة وان كان مباينا للذات فهو
محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بانه المنتظم من الحروف وانه

حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى هبوا الى اى معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في
بعض الاجسام واحتج بعضهم على ان الكلام في لغة المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق
ثم المختار والاقتران وجوزه جمهورهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتاخرين بانه من
جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق في قوله في اللوح المحفوظ او
كتب في المصحف لا يكون قرآنا والقرآن اه ما في اقاء القاري وخلفه البارزي من الاصوات المقطعة
المقطعة والحروف والمنتظمة وذهب الجبائي الى انه جنس غير الحروف يسمع
عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتبها ويبقى عند المكتوب والحفظ
ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يتبعض بتبعض
بتعدد المصاحف ولا ينقص بتقطعها ولا يبطل بتبطلها قال التفتازاني ولا
عبرة بكلام الحشوية والكرامية فبقي الكلام بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق
عائد الى كلام نفسي وذهبه وان القرآن هو هذا الملفوظ من الحروف التي هي كلام حسي
والدليل قراءة لنا في حدوث الكلام الحسي والالتزام في قدم النفسي لو ثبت وعلى اي
البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يجعل ما نقل عن
مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف ستة اشهر ثم استقر رايهما على ان من قال بخلق
القرآن فهو كافر اهـ استدل اصحابنا على قدم كلام الله وكونه نفسيا لا حسيا
بوجهين احدهما ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام وتوجد محل الخ
للقطع بان موجد الخ كذا في جنسي. الخ لا يسمى بذلك وان الله لا يسمى بخلق
الاصوات وانا اذا سمعنا قارئا يقول انا قارئ نسميه متكلما وان لم نعلم انه هو
الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو كما هو رأي الخوارج فالكلام
القائم بذات الله لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه
حادث ضرورة اجماع الخ ايه في الوجود وبقاء شيء. منها بعد الحصول والحادث
يمتنع قيامه بذات البارئ فتعين ان يكون هو المعنى الذاتي القائم بالمتكلم عليه اسم
الكلام وان يكون قدما بالاجماع فيت وان اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم
من قام به الكلام لما صح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي لانه لا بقاء له ولا
اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشيء. ولو سلم فلا نسلم بانه لا بقاء له وايضا الاجماع قولهم

الجبائي

اقيمت

اهل

انما البقاء والاجتماع للاجزاء المتتالية منه وهي مسموعة بالحقيقة وانما يقع

الاصبي يتكلم بكلام الزجي والحجر يتكلم بكلام المصروع ومن قبل الحنابلة ان المتكلم
من الحروف فعله يكون مرتب الاجزاء بل قد يحدث الكلام بنفس الحافظ والحامل على
الورقة من الحابر فيه نفس الكلام والمراد الترتيب في التلفظ والكتابة لعدم مساعدة
الالة فالقرآن الذي هو اسم المنظم والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قديما قائما
بذات الله واجيب بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت لغة وعرفا واما كون المتكلم
من الحروف المسموعة مرتب الاجزاء ممتنع العقل ثابت ضرورة وما نحن فيه لم يسند الى
المتكلم فلا يجب له اما الاول فلان المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه سيما في
الامور الغير القارة كالمشي والمتكلم ونحوهما فيكفي التلبس ببعض اجزائه ولا
يقتضي له القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والناظر والخاتم وغيرها فالمعنى
ومعنى المتكلم بلسان الغير القائم الكلام اليه مجازا واما الثاني فلان الكلام في
المتكلم من الحروف المسموعة كالصورة المرسومة في الخيال والمخزونة في الحافظة
والمنقوشة بالاشكال الكتابية على ان قيام الحرف والصوت بذات الله ليس بمعقول ان
كانت غيره من قبيل الاجزاء الحرف واحد مثلا شانها ان كل من يورد صيغة امر او
نهي او ندا او اخبار او استخبار او غيرها لم يحدث في نفسه معانيها ثم يعبر عنها
بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي بل يعمد الى عليها ايضا بالكتابة او الاشارة
والمعنى الذي يحدث في نفسه ويدور في خلده يختلف باختلاف العبارات بحسب
الاوضاع والاصطلاحات ويفصل المتكلم حصولها في نفس السامع فيجري على
موجبها هو الذي نسميه كلاما وحديثها وربما يعتبر فيه ابو هاشم ويسميه النفس
الخواطر ومغايرته للعلم والارادة تسمى في الاخبار والانشاء الغير الطلب
في غاية الظهور خصم فيقول ان الطلب النفسي هو الارادة وان قولنا اريد
منك هذا الفعل ولا اطلبه في نفسي او اطلبه ولا اريده متناقض واستند الاقوى على
مغايرته للعلم بان الجاهل قد يجزم بما لا يعلمه بل يعلم خلافه والارادة بل التسمية
قد يلزم العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده ونحن لا عند الاعتذار من
ضربه بانه يعصيه وعند الاختبار هل يطيعه فانه لا يريد ان يفعل المامور
به قال صاحب المواقف نوقلت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا للاعتذار

اجده التي طلب علم المتكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امر به لم يكن حقيقة الكلام
في كلامهم ام ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى
القائم بالنفس يقولون في نفسي كلام وقال عمر رضي الله عنه جوم السقيفة زورت
في نفسي مقالة وقال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا وفي التنزيل ويقولون في انفسهم واما ثبت ان الباري متكلم وانه يمتنع قيام
الكلام الحسي به فانه تعين ان يكون هو النفسي ويكون فحي يا غلام فتمسكوا بوجوه
الاول انه علم بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وسلم حتى للعوام والصبيان ان
الخ. ان هو هذا الكلام الموجب المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد
ثم المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف الثاني اشتهر وثبت جا
النص والاجماع من خواص الخ. ان انما يصح على هذا الموجب الحادث لا المعنى القائم
القديم وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم الخ. ان وكلام الله يطلق بقي الاشتراك
او المجاز المشهور شهرة الخصم على هذا الموجب الحادث وهو المتعارف عند
العامة والخ. والاصوليين والفقهاء والبيت جمع الخواص وهي انه ذكي
لقوله تعالى ذكي مباركة وقوله وانه لذكي الخ والذكي المحدث لقوله ما يأتيهم من
ذكر الاية وعربي والعربي هو اللفظ والمعنى او الاجمال في اشتراك في والمعنى
القديم بخلاف اللفظ فانه وان كان عربيا ليس بمنزل ليس والجسم الحامل له وعناد
في الاراكة لقوله انما قولنا لشيء الخ اراد ان نقول الاية ومكتوب وفي بالتي هان
كقوله واذ قال ربك للملائكة ومقروء ومسموع فان قيل المكتوب في المصحف
هو الصورة والاشكال لا اللفظ والا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير
اللفظ الخ وفي هدايته خطع المثبت في المصحف هو الصور والاشكال والجواب
بالخواص المعنى القديم الا انه وصف بما هو من صفات الحروف والخ وفي الدلالة
عليه مجازا وصفا للمدلول بصفات الخ الكما تقول سمعت هذا المعنى من فلان
وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال الحلبي ان الفراء حادثة اعني
اصوات القارئ التي هي من اكتسابه وكذا الكتابة اعني حركات الكاتب واما
الخ والمكتوب في المصحف المحفوظ في الصدور المسموع بالاذان وغيرهم ليس

حال في لسان ولا قلب ولا محل لان الذي اخذ به المعلوم بالنفي انما هو المفهوم من
المحفوظ ومن الاصوات المسموعة الثالث ان كلامه لو كان ازليا للزم الكذب في
اخباره لان الاخبار بكم حق المضي كثير في كلام الله مثل انا ارسلنا قال موسى
عصى فرعون الى غير ذلك فصدقه يقتضي وقوع النسبة ولا يتصور السبق
على الازل فيتعين الكذب وهو محال والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بما
لم يزل والحال والاستقبال التجدد الزماني وانما يتصف بذلك فيما لا يزال يحسب الدوا
التعلقات وحدوث الازمنة النفسي اني وتحقيق هذا مع القول بان الازلي هو
قول اللفظ عيسى جئ او كذا القول بان المتصف بالماضي وغيره انما هو اللفظ الحادث
دون المعنى القديم الرابع ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار
ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لكان الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار
بلا مخبر والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز
ان ينسب الى الحكيم واجيب بوجوه احدها لعبد الله بن سعيد القطان
وهو ان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احدها
فشيئا فشيئا فيما لا يزال بحسب تعلق التنجيز من غير ان يكون احد الانواع ليس
بمفعول وايضا التغيير على القديم محال فلنا انه اراد انه امر واحد يجمع في نفسه النوع
بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه ثانيها ان وجوه الخطاب
انما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه وجوه العقلي ثالثها ان السفه
والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده
بان يكون كالمعدوم من يسكون ولا كما في طلب الرجل تعلم ولدك الذي اخبره
صادق وانه سيولد له وكما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم بالوامر والنواهي
كل مكلف بعد الى يوم القيامة اذ اختصاص خطابه بالحاضرين وثبوت
الحكم في حقهم بطريق القياس جيد جدا النفسي اني واعلم ان هذا الجواب
هو المشهور عند الجمهور وكلامهم متناقض في ان معناه ان المعدوم مامور في الحال
الازلي حال يمتنع ويستحيل ان يفعل على تقدير وجوده او المعدوم ليس بمامور بل
بمامور في الازل لكن لما استتم الكلام الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود كما

مامورا اهـ وعلى هذا التردد يصح ان يقال كلام الله له تعلق واحد او تعلقان صلاحي
وتنجيزي والثاني مختار ابن السبكي لقوله في جمع الجوامع ويتعلق الامر بالمعدوم
تعلقا معنويا اهـ اي لا تنجيزيا وقال المحلي في قوله خطاب الله المتعلق بفعل المكلف
اي تعلقا معنويا قبل وجوده وتنجيزيا بعده اهـ وبهذا تعلم ان رد بعضهم على
من قال كلام الله له تعلقان غير صحيح فتامله الخامس الامر لو كان ازليا لكان التكليف
باقيا ابدا حتى في دار الجزاء لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم باطل اجماعا
واجيب بان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة
من الله واختيار فيتعلق الامر بصلاة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته
وبهذا يجاب عما يقال ان القديم تستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما
في العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور منهيا وبالعكس
واللازم باطل قطعا تنبيهات الاول الاكثر من اهل السنة ان كلام الله واحد
ينقسم الى امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء وهذه الاقسام
قديمة وقال عبد الله بن سعيد متعدد من هذه السبع وكلها قديمة ونقل
عنه انه واحد قديم وهذه الاقسام السبعة لم يتصف بها في الازل بل حادثة و
تقدم البحث معه واستشكل مذهب الاكثر بان هذه الاقسام متباينة
الحقايق فكيف ترجع لشيء واحد والا كانت الحقيقة الواحدة لها ذاتيات مختلفة
وهو محال واجاب الفخر برجوع هذه الاقسام الى الخبر وان اختلفت العبارات
عنه بسبب اختلاف النسب والاضافات لان الامر هو الاخبار باستحقاق الثواب
على الفعل والعقاب على الترك والنهي بالعكس والاستخبار الاخبار بان ذلك حق
كقوله صلى الله عليه وسلم ايقض الرطب اذا جف والوعد الاخبار بايصال النفع والو
عيد الاخبار بايصال الضر والاخبار النداء الاخبار بارادة الحضور فانتظم امر
الوحدة وارتفع الاشكال ورد بان الخبر لازم لها لا حقيقتها وهو ظاهر في غير
الوعد والوعيد فرجوعهما الى الخبر جلي واجاب ايضا على الاشكال سيف الدين
الامدي بان الكلام عندنا قضية واحدة ومعلوم واحد قايم بذاته تعالى وان
تعدد اقسامه واختلاف اسمايه ليس هو باعتبار تعدد نفسه بل انما ذلك

بحسب

بحسب اختلاف التعلقات والنسب والاضافات ويلزمه ايضا انه لو قطع النظر عن
التعلقات الخارجة فلا سبيل الى القول بهذه العبارات اصلا ولا يلزم من ذلك رفع
فهم الكلام وزوال حقيقته عن الوجود ومن حقق ما قلناه زال عنه الخيال وانقطع عنه
الاشكال وهذا الماهو متصور ابدا. اما في كلام الله والا فالكلام في الشاهد ليس
كذلك اذ هو من قبيل الاعراض المتجددة وقد تقدم بيانه في القول بالحادث اه وفيه تكلم
قال السعد والاقرب ما قاله الامام الخ متين وهو ان ثبوت الكلام اما هو بالسمع دون
العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان ولم يمتنع المتكلم بالامر
والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه كلام واحد يتعلق بجميع المتعلقات
اما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة على ادراك كنه هذا المعنى
واما خففت باللام كقولها بالخاء وجميع الصفات وقد يستدل على وحدته بانه
لو تعدد لم ينحصر في عدد لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية
اه الثاني المشهور في كلام الاصحاب قال السعد ان ليس اطلاق كلام الله على هذا
المنتظم من الخ وفي المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه النفسي حتى لو كان مخترع
هذه الالفاظ كان الاطلاق بحاله لكن لما رضي عنه ذلك له اختصاصا الخ بالله
وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال واللوح المحفوظ لقوله بل هو قرآن مجيد في
لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله رسول كريم الذي او لسان النبي
لقوله نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا
فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص والقاري باول لسان اخترعه الله فيه حتى ان
ما يقرؤه كل احد بحسبه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له من حيث تعين
المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه القاري نفسه لا مثله وهذا الحكم
في كل شيء او في كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التفصيل فقد يجعل اسما للمجموع
بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى
كل بعض من اجزائه وبالجملة فما يقال او المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام
الله فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله ليس فيما بلسان وقلب
والحاصل في مصحف ونحو فبمعنى به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا

غير الله

ما يقال ان كلام الله ليس في مصحف ولا في لسان ولا في قلب بمعنى ان ما في هذه الاشياء ليس هو الكلام الحقيقي بل هو عبارة عنه او حكاية عنه او نحو ذلك

من القول بخلق كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب
واحترازا عن مذهب اولئك الى التخفيف الآتي ثم قال السعد وان قيل انما اريد بكلام الله
المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تغير المحل فكل احد منا يسمع كلام الله
وكذا اذا اريد به المعنى النفسي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه
اختصاص موسى عليه السلام فالجواب ان كلم الله فيه اوجه احدها وهو
اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه النفسي بلا صوت ولا حرف بخلق الله
تعالى ادراكا بلا كم ولا كيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود
حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بكم يوخر في العادة
ثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة ثالثها انه
سمعه من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا ورابعها
انه تعالى اسمع موسى عليه السلام فاهمه كلامه بصوت قولي خلقه من غير كسب
لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ قال
الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من اثبت القول بذلك
او الثالث نقدم منع القول بخلق كلامه بلسان او قلب او مصحف وان كان المراد
اللفظي رعاية للادب واحترازا عن مذهب اولئك الى التخفيف وكذا منعوا رعاية لله
لادب بالخلاف القول بكون الف ان بعض المعنى مخلوقا الا لدفع ايهام او تعليم او
ضرورة وان كان للايهام في اللفظ كقوله كلامي بالف ان مخلوق او نحكي او ما اشبه
احمد بن حنبل وهو مذهب احمد بن حنبل وذهب الامام ابو عبد الله بن شعبة الى الجواز
ح وهو مذهب اكثر المتاخرين واما ما لم يسمع عنه في ذلك شيء فال بعضهم
والصحيح ما ذهب اليه البخاري ومن تبعه في ذلك لان الحكم اذا علل بعلة يتبع بها
تعليلها وبسبب هذا الاختلاف اختلفت احوال الائمة عند الامتحان فمنهم
من ورى واغمض ومنهم من صدع بالحق فروى عن الشعبي انه سئل عن خلق القرآن فقال
في اصابعه وقال اما الثوري فيقول الى جوز والى فان فهذه الاربعة مخلوقة
واشار الى اصابعه فكان ذلك سبب نجاته واحمد بن حنبل صدع بالحق وقيل له
هل الكفت كما فعل صاحبك قال بل تقتلني العامة فيسجن ويضرب ومثله محمد بن

سحنون

سحنون رحم الله الجميع الرابع اختلف في كيفية تلقي جبريل كلام الله وفي كيفية
انزاله على النبي صلى الله عليه وسلم اما الاول فقيل يتلقفه جبريل من الله تلقفا روحانيا
اي الهاما وقيل يحفظه من اللوح المحفوظ وقيل تلقفه سماعا قال الحافظ السيوطي
في اتقانه ويؤيده ما اخرجه الطبراني من حديث النواس بن سمعان مرفوعا اذا تكلم
الله بالوحي اخذت السماء رجفة شديدة من خوف الله فاذا سمع بذلك اهل
السماء صعقوا وخروا سجدا فيكون اولهم يرفع راسه جبريل فيكلمه الله من وحيه
بما اراد فينتهي به على الملائكة فكلما مر بسماء ساله اهلها ماذا قال ربنا قال الحق
فينتهي به حيث امر واما الثاني ففيه ثلاثة اقوال قيل المنزل اللفظ والمعنى وان جبريل
حفظه من اللوح المحفوظ كما تقدم ونزل به وذكر بعضهم ان احرف القرآن في اللوح
المحفوظ كل حرف منها بقدر جبل قاف وان تحت كل حرف منها معان لا يحيط بها
الا الله وقيل المعنى اي ان جبريل نزل بالمعنى خاصة وانه صلى الله عليه وسلم علم تلك
المعاني وعبر عنها بلغة العرب وتمسك قايل هذا بظاهر قوله تعالى نزل به الروح
الامين على قلبك وقيل ان جبريل القى عليه المعنى وانه عبر عنه بلغة العرب ثم انزله
به وفي هذا كلام طويل الذيل تركناه خوف الاطالة وفيما ذكرناه كفاية والله الموفق
قال المؤلف وهنا انتهى في العقيدة ما عد من صفات المعاني ثم ذكر انها تنقسم
باعتبار التعلق وعدمه الى اربعة اقسام ثم قال وقسم يتعلق بجميع الموجودات
وهما السمع والبصر تقدم البحث في ذلك وسياتي ما يخالفه عن القرافي قوله وقسم
يتعلق بجميع اقسام الحكم العقلي الخ مراده الواجبات والجائزات والمستحيلات
من جهة تصورها ومن جهة تصديقها وجعله القسمين يشتركان في الموجود
الممكن مشكل بان الموجود الممكن في حال بقائه تنقطع عنه القدرة اجماعا كما
تقدم وقال البيفرني القدرة والارادة لا يتعلقان بالموجود الممكن في حال استمرا
ره اه الا ان يقال مراده بكونه متعلق القدرة انه يملك تغييره بجعل العدم
مكانه على مذهب القاضي ان العدم الطاري متعلق القدرة وهو مختار المؤلف
وكلام القرافي الذي وعدناك به هو قوله في القواعد تفضيل بعض هذه الصفات
على بعض من وجوه احدها التفضيل بشرف التعلق كتفضيل العلم على الحيوة

قال الحيوة لا تتعلق بشيء بل انها موجود بفقط والعلم له موجود ومتعلق فله
من قبله بكل الشيء وبكل الارادة متعلقة بالممكنات والقدرة بالمحدثات
من الموجودات والسمع بالاصوات والكلام بالموجودات والممكنات والثالثي التفضيل
بكثرة التعلق كتفضيل علم الله تعالى على قدرته وارادته وسمعه وبصره لكونه
متعلقا بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات واختصاص الارادة بالممكنات
وجودها وعدمها واختصاص القدرة بوجود الممكنات خاصة واختصاص السمع
السمع ببعض الموجودات وهي الاصوات والكلام النفسي واختصاص البصر بالموجودات
الممكنات والواجبات دون المستحيلات والحدوث من الممكنات واما
الكلام النفسي والخبر منه مساو للعلم في التعلق فكل معلوم لله تعالى فهو مخبر
عنه ويختص الكلام بان له تعلق الاقتضاء والاباحة فهو اكثر تعلقا من العلم
فيكون له الشرف على العلم بهذا التعلم الوجه وتفضيل البصر على السمع لاختصاص
السمع بالكلام والبصر بجميع الموجودات والثالث التفضيل بالتاثير وله امثلة احد
احدها تفضيل قدرة الله تعالى على العلم والكلام بانها تؤثر في تحصيل وجود الممكنات
والعلم والخبر ليس بمؤثر وكتفضيل السمع والبصر من قبيل العلم وما له التاثير افضل
اه منه على نقل البيجوري في شرح البرهانية وتبعه بعض القدرة والارادة جاريان على مذهب
الجمهور خلافا لمذهب القاضي وجعله السمع خاصا ببعض الموجود انه هو الذي
نبهنا عليه سابقا وجعله الكلام اعم من العلم لا يخالف كلام المواقف عند التامل
لان الاعمية باعتبار التعلق لا المتعلق وما قاله الفناري تبع فيه شيخه ابن
عبد السلام في قواعده بانه قال واعمها تعلق الكلام واخصها السمع واوسطها
ومقوسطها البصر اه والله اعلم قال المواقف واما اقتضاء ذاته التعلقية على
هذه السبع ولم يذكر معها الصفة الثامنة الى ان قال الجمهور خلافا الذي في هذه
الصفة الخ قلت مراده بالجمهور بعد قيام الحجة السنية بعد قيام انه لم يبق في الخلاف بينهم
ومن اراد بالاجماع في قوله افتصر نا على المجمع عليه اجماعهم انه لا عبرة بمخالفة بعض
بعضهم ولا يصح حمل الاجماع على اجماع المتكلمين كلهم لان المعتزلة لا يقولون بصفة
المعاني وان قال واسم الفاعل ثم كلامه فيه بحث من وجهين احدهما قوله لم يعد انه

البيجوري

الصفة الثامنة ظاهر وانها صفة واحدة وهو خلاف قول الامام الخ اثبت القاضي ابو
بكر ثلاث صفات اخ وهي ادراك الشم والذوق واللمس وقال ابن الحاجب في عقيدته ويصح الشم
والذوق واللمس على رأي لكن الخطب سهل من جعلها صفة واحدة باعتبار نفس الادراك
ومن جعلها ثلاثة باعتبار تنوعه الى هذه الثلاثة **ذاهبا** الى بقية السنة صفات اخ
مختلف فيها فاوجه اعتقاد المؤلف عدم الادراك وتها واذا الخ الجميع المختلف فيها
تنقسم الى بديهية **الاولى** الادراك اعني ادراك المشمومات والمذوقات والملموسات
لانه عند الاكثر يتم في البهائم ولم يكن يكون على ادراك الحواس الخمس اثبته القاضي على
اصله في ان الادراك مخالف للعلم كما سبق وخصه الامام الخ ميز قد بالصحيح المقطوع
به عند ذا وجوب اتصاف البارئ باحكام الادراكات مما ذا على الوجوب وجعله بحكم
السمع والبصر مما على وجوب وصفه بحكم الادراكات ثم يتفرع من البارئ حقا ما
خلافا لامشاد ان هذه الصفات تتبين على اتصالات يتعالى الرب عنها مع انها
لا تتبين على حقايق الادراكات لانه تقول يشتمت تفاحة فلم ادرك رائحتها وكذا
الذوق واللمس الخ ونحوه قول المؤلف في شرح الكبرى اجمعوا على ان نفس الشم والذوق
واللمس لا يصح اتصافه به حقه تعالى لما يؤدي به من الاتصالات وتفرع في الكبيرات
وكل ذلك في حق من تنزه عن الجسمية وتقدس عن ذاته وصفاته محال واما الادراك المتنازع
في اثباته له تعالى وتنزيهه عنه ام وراء الشم والذوق واللمس الخ ليست هذه الثلاثة
نفس الادراك ولا لازما عقليا له اه ويتعلق هذا الادراك كما قال المؤلف بكل موجود
كالسمع والبصر ونقله جماعة استغنا عنه بالعلم على اصلهم في ان الادراك نوع
من العلم والدليل العقلي على ثبوته ضعيف كما في السمع والبصر والمالم وجوع فيهما
للنقل لم يرد فيه كما ورد فيهما واختار المفتي وابن التلمساني فيه الوقف اي لا يدري هل
هو ثابت زايد على العلم او لا فتعدم ظهور دليله **الثانية والثالثة** التفرع والبقاء
وتفرع ما فيهما **الرابعة** الاستواء ذهب الشيخ ابو الحسن في احد قوليه
الى انه صفة زايدة وقال الاكثر هو الاستيلاء وجعوده الى القدرة قال الشاعر

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق اي استولى

وقال الاخر قد استولوا فهذا عليهم ... في كتابهم مرعى لنفس وحاجي

اي استولى وقيل زيادة التفسير يدل على ان العرش اعظم المخلوق وقيل هو القصد نحو ثم استوى الى السماء وهو بعيد اذ لا يعدى بالى حدود على الخامسة الوجه اثبت الشيخ في احد قوليه وابو المعالي والسبع اعني اليد والعين والسمع صفة زائدة وقال في قول اخر ووافقه القاضي انه الوجود الله اليد قال الله تعالى لما خلقت بيدي اثنتهما الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين وعليه السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجاز عن القدرة وانه تعارض وخلف بيدي اي قدرة كاملة وتخصيص ادم بذلك تشريف له كما اضاف الكعبة الى نفسه وقال المعتزلة بل مجاز على القدرة وبعضهم عن النعمة السابعة العينان قال الشيخ ثابتة انه صفة زائدة وثابتة انه البصر وعلى مذهب الشيخ في الثلاثة التي قبل هذه رجع ابن الخاجب في عقيدته حيث قال وانه موصوف باليد والوجه والاستواء على رأي اهـ وقال النووي في وسطاه في كون الاستواء واليد والعين والوجه اسماء لصفات غير الثمانية او مؤولة بالاستواء والقدرة والبصر والوجود او يقف على تلاوتها وتفوض معانيها الى الله تعالى جعلنا الشيخ في حل من هذه المستحيلات اجماعا ثلاثة للشيخ الاشعري واما الجبر والسلف ام الثامنة الجنب قال الله تعالى على ما فرطت في جنب الله قيل صفة زائدة وقيل النعمة ام الله دام الله قال الاشاعرة ما لا تتغير الله في جنب عاشق له كبدح او عين ثم فرق او اراد الجانب فقال لا تخنبه اي جانبه التاسعة القدم قال عليه الصلاة والسلام في حديث فيضع الجبار فيها قدمه الى ان قال العاشرة الاصبع قال عليه الصلاة والسلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان الحادية عشرة اليمين قال الله تعالى والسموت مطويات بيمينه هكذا اتبع الغضب في موافقه هذه الاقوال وجعلها كلها صفات مختلفا فيها هل هي زائدة على الثمانية او لا واما السعد في شرح مقاصده فلم يجعل هذه بل التي في الخبر بشمل المذكورات وغيرها فقال ومنها اي من المختلف فيها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل الاستواء والوجه واليد والعين فعن الشيخ ان كلا منها صفة زائدة اهـ منه باختصار الثانية عشر والثالثة عشر والرابعة عشر الكم والرضى

والى الخير

والرحمة اثبت هذه الثلاثة زايدة على الارادة عبد الله بن سعيد وعليه درج ابن
الحاجب حيث قال وانه موصوف بالرضى والرحمة والكرم على راي اهـ وتقدم الكلام
في الرضى والكرم مثله والحق في الرحمة انها راجعة لارادة الخير او لفعل ذلك على الخلاف
في كونها من صفات الذات والافعال قال بعضهم وكذا الكرم وما ذكرناه اولا من مماثلته للرضى
هو ما عليه شارح عقيدة ابن الحاجب والظاهر الثاني لكن الخطب سهل اذ هذه المعاني
كلها متقاربة الخامسة عشر الموجبة للاستغناء عن المكان قال البيفرني في شرح البراهينية
اثبت ابو اسحاق الاسفرايني صفة توجب الاستغناء عن المكان اهـ وقال ابن الحاجب وهـ
وبصفة توجب الاستغناء عن المكان على راي قال شارحه هذه الصفة اثبتها ابو اسحاق
الاسفرايني السادسة عشر التكوين قال التفتازاني في شرح المقاصد اشتهر القول
به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واصحابه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل
الشيخ الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا
مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ثم اطبقوا
على اثبات ازليته ومغايرته القدرة وكونها غير المكون وان ازليته لا تستلزم ازلية
المكونات الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها
باحد طرفي الفعل والترك واقترانها بارادته والعمدة في اثباته ان الباري تعالى
مكون الاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال كالعلم بلا علم ولا بد ان تكون
ازليته لامتناع قيام الحوادث بذات الله لم يختلف اسماؤه بحسب اختلاف الا
ثار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا
والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك واجيب بان ذلك لا يكون في الصفات
الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نسلم ان التاثير والايجاد كذلك بل هو معنى يفضل
من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة وهـ
وقد يستدل بوجوه اخر احدها ان الباري تمدح في كلامه الازلي بانه الخالق الباري
المصور فلو لم يثبت التصوير والتخليق في الازل فيما لا يزال لكان ذلك تمدحا من الله بما
لم يتصف به وهو محال ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد الخلو عنها وهو محال واجيب
واجيب بانه كالمتمدح بقوله يسبح له ما في السموت وما في الارض الاية

لب الحسن

وقوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اي معبود ولا شك ان لفظ الجعل انما
يكون في ما لا يزال لانه الاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كخلق الارض
والسماء والانبياء وغيرها لما خص هو في الازل بحيث تحصل له هذه التعلقات
والاضافات في ما لا يزال لما فيه من صفات الكمال ثانيها ان الاشاعرة يقولون في قوله
تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن انه فحرفت العادلة الالهية بانه يكون
الامتثال لا وفاقهما بكلمة ازلية هي كلمة كن المعنى بصفة التكوين الحادث واجيب
بانه ح يعود صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاشعرية يجعلونه مجازا عن سرعة
الايجاد والتكوين لما له من كمال العلم والقدرة والارادة ثالثها ان التكوين والايجاد
صفة كمال فلو خلا عنها في الازل لكان ناقصا وهو عليه محال واجيب بان لنا فيما يصح
اتصافه به في الازل والانسلم ان التكوين والايجاد بالفعل حتى لنا خص هو في الازل
فلا رد عليه ولا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين احدهما انه
لا يعقل من التكوين الا الاخراج من العدم الى الوجود كما يعقل من الفاعلون
التكوين الكتابي والخياطي انه اضافة يعقبها هذا المعقول من نسبة المؤثر الى محل
الاثر فلا يكون موجودا حينئذ فاذا في الازل ثانيهما انه لو كان ازليا لزم ازلية
الممكنات ضرورة امتناع تخلف المعلول عن الموثر فان قيل الم يقل بالتكوين صفة ازلية بها
تتكون الاشياء لا وفاقهما وتخرج من العدم الى الوجود قيل لان الزلية تقتضي نفس القدرة
لان مقتضى القدرة متعلقها انما هو صحة الفعل والترك وكونه ممكن الوجود ومقتضى
التكوين ومتعلقه وجود المكون وفاقه على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج
من العدم فلازليته لا تستلزم ازلية المخلوق لانه ما كان على ايجاد مستمرا الى زمان وجود
المخلوق وتقربه عليه ثم يكف هذا امر انعكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن
العلة في شيء ولم يكف الضارب حال مضروبه والكاسر لكسر حال مكسوره والقاتل من
حال في التكوين انه يكون من الاخراج الى التحقق بعد لهما قلنا وما الدليل على ان تلك
الصفة غير القدرة المتعلقة باحداث كما في الفعل والتحقق بالقدرة كيف
وقد يفعل والقدرة باقية صفة تؤثر على وفق الارادة اي انما تؤثر بالفعل ويجب
صدور الفعل عنها عند انضمام الارادة واما بالنظر الى نفسها وعدم افتقارها

الثاني

بالارادة

بالارادة الراجحة لاحد طرفي الجواز والنسبة فلا تكون الا جايزة التاثير فلا تصلح الا
بالنسبة وجود الصفة وراء ذلك فان القدرة جايزة التاثير واما يجب بالارادة
قال الامام الرازي له الصفة التي يسمونها التكوين يكون تاثيرها ايجاب بالنظر الى نفسها
اما على سبيل الجواز فلا تتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا
بل موجبا ولذلك عليه اعتراض صاحب التلخيص بان الوجوب اللاحق لا ينافي
الاختيار لان معناه انه متى اراد خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك
الشيء منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعني ما يكون تاثيره بالنظر الى نفسه
على سبيل الجواز اه كلام السعد وهو غاية التحقيق ولعلناخ جناعن عهدة
المقصود فلنكف والله الموفق ثم سبع تسمى صفات معنوية الخ الكلام
في ثم كما تقدم والباء في المعنوية للتسبب لمعنى لكونها علة لها وهذه الصفات
قال بها مثبتو الاحوال والجمهور لا يقولون بالاحوال اول من قال بها ابو هاشم
من المعتزلة ونفاها والد الجعبي والقاضي ابو بكر من اصحابنا تزهد قوله في
بيها بالنفي والاثبات وقال بها والد امام الحرمين ارشاد وتابعه فيه ثم
رجع عنه في رهانه وسبعه عقول مثبتي الاحوال وقال في مذاركه اختار والد
في الشامل المثبتية على اسلوب الكلام في الفكر بالصفات الاحوالية نحن الذين نقطع
بنفيها اه قال الامام وانما علينا ان نقول بكثير العلم من العالم فيا وفي ما
المعتزلة القول بنفي الاحوال اه وانما كان الاولى بالمولف ان يكتفي بالتسمية في
عقدته هذه اثني جعلها التعلم ما يخرج من التقييد بحسب الاذهان جاريا
على اختيار القول بها قال في شرح المواقف واسكر احكام المعاني الاحوال اللازمة لها
كالعلم مثلا فان حكمه ان من قام به يكتسب منه حالا وهي ان يكون عالما بما
تتعلق به فالعلم مع ركابه وقس على هذا امثلة من صفة وجودية تقوم بمحل الا
ويكتسب منها ذلك المحل حالا لا تفتقر له عند عدم تلك الصفة الى ان قال
والنفس اميل الى الاول يعني القول بثبوت الاحوال لان التعلق الذي للعلم مثلا لو لم
يكتسب منه محله شيئا لما كان من فرق بين ذلك المحل وغيره مما لم يقم به علم كان
الحكم على هذا التعلق بالعلم لمحله والذي يقتضيه النظر والحس ان المحل الذي

يقوم به العلم مثلا يكتسب بقيام العلم به وهو ان ينكشف له المشيء الذي تعلق
به العلم القايم به اه وفيه للبحث مجال والحال عبارة عن صفة بموجودة لا تكون
موجودة ولا معدومة اي لا موجودة في الاعيان ولا معدومة في الاذهان
وخرج بقيد لا موجودة الصفات الوجودية كالبياض والسواد وبقيد لا
معدومة الصفات السلبية ثم اختلف القايلون بالاحوال فاما ابو هاشم فجعل
الفوارق في الحد بان الذات اذا كانت مشروطة بالحيوة كاللون والرايحة لا
توجب حالا قامت به حالا ولا صفة الا الكون فانه يوجب لمحله الكاينية وهي من
الاحوال واما الذات اذا لم تكن مشروطة بالحيوة فانها توجب لمحالها احوالا كالعلم
للعالمية والقدرة للقادرية قال الخطيب الحق الذي لا معدل عنه وما ذكره من ادلتهم في
نفي الاحوال ضعيف واما القاضي والامام الرازي فقد زعما ان كل صفة توجب
للمحل حالا كالكون للكاينية والسواد للسوادية واحتج الجمهور بان الموجود
ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات ضرورة
وانما فان اريد بنفي احدهما بساطة وارتفاع معنى ما ثم يكن النفي والاثبات
متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا فان ابى الموافق والمخالف
احدهما اراده حسبما ذكرناه يزاحم النفس انهم وجدوا ومفهومات يتصور
كونها موجودة لها وسموا تحققها وجودا او ارتفاعها عدما ومفهومات
ليس من شانها ذلك كالامور الاعتبارية التي تسميها الحكماء معقولات ثانية
فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب
ايجاد وهو سلب عدم ملكة اه ومعنى قوله يزاحم النفس اي يشاركها بعقوله
كانه قال حسبما اذا يجب من الكون وجه عبر بالسعة وقال السعة والحق نفيها
اي الواسطة بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي وكما
ان النفي ليس بثابت وكذلك العدم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي وكذا
بين الموجود والمعدوم ثم قال ومكنة استثناه القايلين بها انهم وجدوا بعض
ما يتصف به الموجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد
ولونية السواد فحكم العام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن سبيل الى احكم

جانبه

بانه لا يتحقق اصلا فما راوا الموجودات تنتصب به جعل موا بازاء هذا النوع من المعاني
تخفف اطلب الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال فوضعه
انه اذا اصدر المعلول عن العلة فنحن نخبر في كل منهما حيثية كانت معدومة قبل
الصدور واعني الموجودية والوجود فلا تكون حينئذ معدومة ضرورة النقيضين لما
ليس وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون واسطة هذه الحجة التي ذكرها الجمهور قال الامدي في غاية الفوة وهو الذي اختاره الامام في المحصل
قال البديهة حاكمة بان كل ما يتشبث له العقل اما ان يكون له تحقق بوجه او لا
الاول الموجود والثاني المعدوم بانتفت الواسطة واحتج المثبتون لها بوجوه
الاول انهم قالوا اتفق العقلاء على صحة التعليل بالعلل وجعلها كما يقال في اثبات
الصفات بانا اذا علمنا ان العلم علة كون العالم عالما المعلول الموجب بالعلة اما ان يكون
الذات التي قام بها العلم او نسبة الذات عالمية او الحال الاجابي ان يكون الاول لان
الذات غير معللة بالعلم والاجابي ان يكون الثاني لان معقولات العلل العقلية
لازم والنسبة من باب الوضع يجوز ان تفع وان لا تفع ولان شرط العلة ان يكون
معلولها فاذا لم تجعلها والنسبة فلم تكن قائمة بغير من قام به العلم فلم
يبق الا ان يكون المعلول هو الحال وهو المطلوب الثاني ان الوجود ليس بموجود
والا لكان له وجود الخ وتسلسل ولا معدوم والا لانتفى بنقيضه قال
التفتازاني اي بما يصدق عليه نقيضه وذلك لان العدم على نقيض الواسطة
ليس نقيضا للوجود بل اخص منه وانما نقيضه اللاوجود اه واجاب
صاحب التحرير بان الوجود لا يدخل عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا
يكون احدهما اي لا يقال اما ان يكون الوجود موجودا او معدوما لامتناع
انقسام الشيء الى الموصوف به وبما ينافيه الخ لا يصح ان يقال المسواد اما اسود
او ابيض او الضرب اما مضروب او ليس بمضروب قال التفتازاني وهو فيما ذكر
هذا الجواب من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة واجاب الامام بانا نختار
ان الوجود موجود ووجوده غيره لما ذكر يلزم التسلسل فنحتاج
حينئذ نختار انه معدوم وانتفاء الشيء بنقيضه انما يمتنع بطريق الحقائق مثل

ان الوجود عدم والوجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل الوجود ذو عدم فسلما
نسلم استحالته فانه لمنع لقوله الحيوان ذو والا حيوان هو السواد والبياض وسائر
ما يقوم به من الاعراض قوله السعد الثالث ان الكلي الخ ج. بانه محققة مثل
الانسان ليس بموجود والا كان متشخصا فلا يكون كليا ولا معدوم والا لم يكن
من ج. بانه الموجود قد يقيد مثل كما مقتاع تقدم الموجود بالمعدوم وايضا الجنس
كالحيوان ليس بموجود لكليته ولا معدوم لكونه ج. من الماهية الحقيقية كالانسان
وايضا جنس الماهيات الحقيقية من الاعراض كلونية السواد ليس بمحمول كبعد وقيل
العكس لان الجنس مقوم النوع وقيل اي اللون بالفصل الذي هو قابض البصر مثلا الكون
محمول وقيل بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس وقيل بالعكس لتوقوعه تعقله والكل
واسد لان ج. المركب يستلزم المحمول عليه لا يكون عرضا قابلا به ولا بالعكس كذا الحد
المحمول الاعم اذ النعت لا يلزم ان يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان العرض لا يكون محمولا
على المحل الا بالاشتقاق وكذا المقوم للشيء. بمعنى كونه داخلا في قوامه كالجنس للنوع او
بمعنى كونه علة لتقومه وفصله ماهية حقيقية كالفصل للجنس لا يقتضي كون ذلك
الشيء عرضا قابلا به سيما اذا كان محمولا الا ترى ان الحيوان محمول على الانسان مقوم له
ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له علة لتحصله وكان الفصل منشأ من اشتقاق
لفظ الخ وض والقيام والجواب ان المراد عن هذا الوجه هو ان الكلي ليس في الخارج قلت
بين الكلي والتشخص تحصل من تركيبهما التشخص وبين الجنس والفصل تحصل من تركيبهما
النوع لظهور ان ليس في الخارج شيء. هو الانسان الكلي و. اخ هو خصوصية زيد
يتركب منهما وكذا ليس في الخارج شيء. هو اللون و. اخ هو القابض للبصر و. اخ متركب
منهما هو السواد لا يلزم من قيام واحد من الثلاثة جزاخ منها على ما مر من التحصيل
قيام الخ وض بالخ وض بل الموجود امر واحد وانما التمايز بحسب العقل فقط ولا يلزم
منه الا يكون الكلي او الجنس موجودا في الخارج ولا استحالة فيه واعترض الامام
قولهم الا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان فقط بان حكم العقل لا بد ان
يطابق الخارج عاد كلام متشعبة الاحوال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة
به واجيب بان الكلام في تصور الاجناس والفصول والحكم فيه تعتبر مطابقته

والمحمول

وللمطابقة وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج وليس كذلك
مراده ان هذه الصور ان كانت في الخارج فذاك والا كان جهلا والجواب
انه اذا اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة هوية على حدة فلا نسلم لزوم
الجهل على تقدير عدم المطابقة وانما يلزم لو اخذت في الذهن على انها صور لامور متميزة
في الخارج وان اريد ان يكون بازاء بعض الهوية يكون المتحقق بها في الخارج تلك الهوية والمتحقق
والمتحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصورة فلا نسلم ان المطابقة تستلزم ان تكون
هذه امورا متمايزة مختلفة وتمام وجوه اخر وايرادات لا نطيل بها فعليك بها
وقوله وهي كونه تعلق فاعلا الخ اشار بقوله وهو كونه الى ان المعنوية ليست مجرد
النسبة بالفاعل والمفعول بل هي متبوع عليها وانما المعنوية هو كيفونيته فاعلا
مفعولا الخ وهو معنى قول ابن الحاجب وموصوف بالعالمية والقادرية والمفعولية والحيية
عند مثبتي الاحوال وعبر في الكبرى بقوله ان يكون فاعلا ومفعولا ومحلا وان يكون عالما الخ
والحاصل ان للمعقولات اربع ذات زيد والعلم القائم بها مثلا والحال الذي هو نسبة
العلم وتسمية المحل بالعالم لاجل اتصافه بتلك الحال وبالعلم ومن عبر بالعالم القادر
ونحوه من الصفات فالمعنى على مراده المعنى القائم بالفاعل لا مجرد النسبة وقول المص الكشي
حاصل الخلاف فيها يرجع الى ان هذه زايدة على المعاني ونسبة قايمة وانما هي عبارة
عنها وهي اي الاحوال في الخلاف الخ فيه نظر اذ لا قايل بان المعنوية ترجع الى
المعاني لان الامور الاعتبارية التي لا توجد الا في هذا لا ترجع الى الامور الموجودة
في هذا وخارجا وانما تعجب ممن يجيء من كلام المواقف ما قاله ورتب عليه السؤال الذي
زعم انه قوي والمواقف يقول اما هذه فعبارة عن قيام تلك الذات لا ان لها ثبوتا
في الخارج فلو كان كما زعم لقال المواقف اما هذه فعبارة عن تلك وهذا لا يريد قوله لا
ان لها ثبوتا في الخارج وهذا كلام ممن انصف قال الفهري في شرح المعالم من قوله
الحال جعل الاختصاص الزايد على معقول الذات والصفات مجرد نسبة الى العقل فقط
اه وقال في موضع اخر من يثبت الحال من اصحابنا لم يفهم الوجوه والاعتبارات العقلية
وقال حين تكلم على تعيين الجوهر من بعد الاحوال من اصحابنا من زعم انه وجود واعتبار في ان
الجوهر ومن يثبت الاحوال من اصحابنا يزعم انه حال نسبية اه والذي هذا يرجع قول

الفعل من امور وجودية وامور اعتبارية

امام الحرمين في الارشاد انكر معظم المتكلمين الاحوال وزعموا ان كون الجوهر متحيزا عين وجوده
وكذلك قولهم في كل ما حكمنا بكونه حالا لموجود زائد عن وجوده اهـ لانه لما كان وجها
واعتبارا في ذات الجوهر فقط غير زائد عليها جعله عين وجوده لا ان معناهما واحد
ومصدقهما واحد وكذا قول المؤلف في شرح صغرى صغراه لانها عبارة عن وجودها اهـ وكذا
قول الامام الفخر في محصله نفات الاحوال منا زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس
القادرية اهـ ولك ان تقول الامام الفخر عنده صفات المعاني نسب لا تعقل لها خارجا
جعلهم نفس المعنوية وقد رد ذلك عليه ردا شنيعا وبالله التوفيق **تنبيهات**
الاول حاصل ما ذكر المؤلف من الصفات اربعة اقسام نفسية وسلبية ومعاني ومعنوية
وبقي اثنان الفعلية والجامعة هذا على اثبات الحال وعلى نفيها تسقط المعنوية فقط
وقول المؤلف في شرح الكبرى القائلون بنفي الحال كالشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من
المحققين ليس عندهم من الصفات الا صفات المعاني والقائلون بثبوت الحال كالقاضي وامام الحرمين
يقسمون الصفات ثلاثة اقسام نفسية ومعنوية ومعاني يقتضي ان نافي الحال لا
نفسية عنده وليس كذلك اذ كثيرا ما يصرح الشيخ ابو الحسن وغيره من نفات الحال
بالنفسية وسرى له هذا من اقتصاره في شرحه على ان الصفة النفسية هي الحال الواجب
للذات وقد علمت مما سبق انه احد اقوال في المسئلة وانه غير مرضي عند سعد الملة
والدين وصاحب المواقف ان الصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس
الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا او موجودا او ذاتا وتقابلها المعنوية
وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز والحدوث وقبول الاعراض ونسب العضد
في جواهره هذا التقسيم للصفات الثبوتية لائمة السنة ثم قال وقال بعض بناء على الحال
النفسية ما لا يصح ارتفاعها عن الذات والمعنوية تقابلها بمعنى والتقسيم الاول على
نفي الحال ومراده فيه بالمعنوية ما دل على معنى زائد على الذات لا المعنوية عند مثبتي
الاحوال ونحوها للعضد والسعد للقرافي في قواعده ونصه والمعنوية سبع
العلم والكلام القديم والارادة والقدرة والسمع والبصر والحيات والذاتية يعني
النفسية كونه تعالى ازليا ابديا واجب الوجود فهذه الصفات ليست معانيها
موجودة قائمة بالذات ولا هي سلب نقيضه كقولنا ليس بجسم بل صفة ذاتية واجبة
الوجود بمعنى انها احكام لتلك الذات كما تقول في السواد انه جامع للبصر والبياض

ان

انه معرفة للبصر ونصبه بذلك المعنى لان جمع البصر بالسواد وتعريفه بالبياض
صفة قائمة بالسواد والبياض بل بمعنى انها احكام ثابتة لتلك الحقايق اه منه الدال الغزالي
المعنوية عندنا ما دل على معنى موجود قايم بالذات وما عداه الذي فانية وان دل على
معنى وعندهما كل ما دل على معنى معنوية والكلام ما قال الغزالي قال ابو الكلام الدسوقي اينبغي
في كتابه المتوسط صفات الذات على قسمين منها ما يرجع الى الذات كالوجود والقدم
ومنها ما هو زايد على الذات كالعلم والقدرة وذاهب المواقف في شرح كبراه من مثل
النفسية بكونه واجب الوجود ازلا بدايا فلا يحتاج فيه نظر والتحقيق رجوع هذه
الصفات الى السلب اه وفيه نظر لان من الغزالي وغيره بالسلب ما صرح فيه بالذات
النفي كما مثل وجرى المواقف رحمه الله على ما صرح له بحكمي الغزالي المتقدمين في الصفة
النفسية على في شرح كبراه والثالث هي كل صفة ثبوتية زايدة على الذات لا يصح
فهم انتفايها مع فرض الذات الموصوفة بها قال وهي في التحقيق ترجع الى سلبي واحد
وقد علمت انها متباينة لا ترجع لسلبي واحد والله الموفق والمسئلة تحتاج لبسط اكثر من هذا
اما الاقسام الاربعة فقد علمت معناها واما صفات الافعال
فهي عبارة عن صدور الافعال شاهدة عن قدرة الله تعالى كخلقه ورزقه واحسانه وبعضهم
يمثلها بالخالق والرازق والمحيي والمميت قال ابن الهمام بي وهي سبعون اسما واما
الصفات الجامعة فهي عزة الله وجلاله وعلاه وعظمته وكبريائه ونحو ذلك
فانك تقول جل ذكره او جل عن كذا او يتعذر رجوع الاول الصفات الثبوتية كلها فانها
راجعة بنية فكما جل الله بعلمه وحياته السبع جل ايضا بسبع مصنوعاته وعن
وعن ايب مختص علاته وينعذر رجوع الثاني جميع السلوب التفاريع فيصح قوله جل
عن الشريك وعن الجسم وعن الجهة وغير ذلك وكذا البواقي الثاني كلها تشترك في رجوع
النفسية والمعاني والمعنوية عندنا من يثبتها وكذا الجامعة واما السلبية فمنها
قديم نحو سلب الشريك والجسمية والعرضية وجميع المستحيلات ومنها حادث
نحو عجز الله تعالى بعد تحقيق الجنايات من العباد واما صفات الافعال فلا تشترك
في حد وشهاد نحو الخلق والرزق والاحياء والاماتة واما نحو الخالق والرازق فما مثل
به بعضهم فقد قال ابو المعالي خلافا في حد وشهاد قال في بعض تعاليقه من

اسما لله تعالى مما يرجع الى الخلق والاحداث كالخالق والرازق فيقال كان الرب ولا مرزوب ولا
مسمى بهما اذ لا يتقرر الخالق قبل الخلق وقد زعمت طايفة من اهل القبلة ان الرب ولا مرزوب
كان خالقا بمعنى انه قادر على الخلق وهذا اختلاف راجع الى التسمية دون المعنى فان
اهل القبلة اتفقوا على استحالة اثبات الخلق والرزق اتفقوا على كونه وجوب كونه قادرا
الا زاغ عنهم من هذا لم يسمى خالقا اذ اخلق الخلق وهذا هو الصحيح فانه اذا لم يجز
ان يقال خلق لم يجز وصفه ولا زال بانه خالق وهذا ما ارتضاه اهل السنة ام كلام ابو الحسن بن
ونقله البيهقي في شرح الشهاب وما صححه هو الذي اقتصر عليه ابو الكلام الدسوقي في
في كتابه الاوسط حيث قال ابو الحسن الاشعري القول بانه خالق في الازل حقيقة ولم يخلق
عليه حقيقة فيما لا يزال الم وقال ابو الحسن بن قال عما ولم يسم الله تعالى نفسه خالقا في
الازل ثم خلق فكان خالقا عند وجود الخلق حقيقة وتسميته خالقا قبل ذلك على معنى
انه سيخلق فان قيل اليس كلامه عندكم قديم لم يزل قلنا اجل قيل فخبر عن
نفسه بانه خالق في الازل فيجب ان يكون خالقا فيه ويكون حقيقة قلنا اذا كان اخبر
تعالى عن كونه خالقا قبل ان يخلق الخلق فان الاخبار عن الوجود حقيقة ووجوده بعد ذلك
غور مجاز كما قال تعالى للملائكة انى خالق بشرا من طين معناه سأخلق وهذا لا يتقطر اليه
الا اللبيب فان قيل فهذا يوجب ان لله اسما حادثا وذلك لا يجوز حدوث كل
اسم لله تعالى والجواب ان نقول انا اردنا بالاسم المسمى وهو غير حادث واما اردنا
التسمية له والاخبار عنه بالاضافة الى الخلق وقد ورد به خبر الله تعالى وقد
بينا معناه ام كلام ابو الحسن بن وهو حسن واما بقوله وهذا غور ان يعني قول العلامة
تعالى ما هو حادث فيكون الكلام فيه واحد والمعنى حادث كالالفاظ الحادثة الخ ان
غور غور وهذا من ابراهيم وموسى وغيرهما وقد بين ذلك الخ ابو محمد وفقه بعلمه
به انتهى جليه ما يقول بان الثالث من الصفات ما ترجع بين كونه صفة ذات او
صفة فعل كالعلم ان اريد به نفي النقص والجهل فهو من صفات الذات وان اريد به
انه محكم كالولي به فهو من صفات الفعل وكالتطبيب ان اريد به العلم كما يقال الطبيب
الفهم انه كان عالما بدقايق الصنعات فهو من صفات الذات وان اريد به التطبيب بانه
يرجع الى فعل التطبيب وهو من صفات الفعل وكالحكيم ان اريد به الحكمة فهو العلم وهو

من صفات الخ أنوان اريد به انه محكم لفعله وهو من صفة الفعل قال ابو الظاهر الخ
سبق ايضا وضح ٥ الصفات كثيرة الخ اجمع تقدم ان صفات الله الخ ذاتية أي غير الله
الفعلية لا يقال فيها هي هو ولا هي غيره وهذا مذهب اهل السنة وصرح بذلك
الاشعري في عقيدته ومذهب الحكماء انها عينه والمعتزلة انها غيره قال التفتازاني
لما تمسكت المعتزلة في ان اثبات الصفات ابطال التوحيد لانها موجودة قديمة
معارضة للخ أت قيل في دفع غير الله اشار التبسي الى الجواب بقوله لا هي هو ولا هي غيره
يعني ليست عين الخ أت ولا غير الخ أت قيل في دفع الغير ولا تعدد القدماء الى ان
قال واللولي ان يقال المستحيل تعدد خواص قديمة الخ وانوصفات اه باختصار ولعلنا
خرجنا عن المقصود فلنمسك والله الموفق ومما يستحيل في حقه تعالى عشرون صفة وهي اضداد
العشرين الاولى ثاني في تخييره بين ما تقدم في قوله فيما يجب فيقال اشار بين التبعيضية
الى ان التقابل المستحيلة لا تنحصر الخ والمستحيل اعم اي مشترك او عقلا كما تقدم
في الواجب خلافا لمن قيده بالعقلي وما هنا في بالضم اللغة وهو كل مذاب والا فالله
لتقابل بين الصفات وما يذاب فيها فيه تفصيل اصطلاحا فالذي اكتفى فيه تقابل العدم
والملكة كالبصير الموجود والاعمى والقدم والحدوث وفيه انتفاء كالبصير المعدني
ومنافيا تهلاه فلت جعله التقابل بين الوجود والعدم تقابل العدم والملكة
والملكة باق على اثبات الاحوال الذي هو اختيار الموليد والا فالتقابل بينهما عند الجمهور
تقابل التضايف كما تقدم والتقابل للعدم كما تقدم والكلام في المعاني للقضاء
مع ان فيها تفصيلا اذ التقابل بين العلم والجهل المركب تقابل الضدين والبسيط
تقابل العدم والملكة وكذا بين الارادة والكراهة على تفسير الموليد وكذا بين البصر
والعمى وفي الحيوة والموت خلاف وبالغ التنبيه على ذلك ان شاء الله وانواع
المتقابلات عند اهل المنطق اربعة تقابل الضدين وتقابل التضايف وتقابل
المتناقضين وتقابل العدم والملكة واذا اتكلم عليها ان شاء الله واحدا بعد
واحد على سبيل البسط والتعريف اذ الموليد رحمه الله لم يتبع فيها الغالب لا
من بعده ممن تكلم على عقيدته ووقع في نسخ الى اكتفى تحريف في الكلام
عليها ولعله من الناسخ اما الضد ان فهما معنيان يستحيل الخ انهما

اجتماعهما في محل والمراد بالمعنى ما يقابل الغير اي ما لا يكون قيامه بنفسه والتقييد
به يخرج الغيرين والغير مع المعنى والعدمين والعدم مع الوجود الخ قالوا بعدم
التضاد في الاحكام وسيجيء الاضافات لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان ويخرج
القديم والحادث اذ كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد بل كلام النحو يمتنع
له اذا اشتد ويبقى ما يشتد اذ التوارد على محل واحد انتفاء الشيء في وقت يقال ان معنى
امتناع الاجتماع انما يتوارد ان على محل ولا يكونان معا ويخرج مثل الخ لان محل القديم
قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس وبان القديم لازم والمحل حتى يرد على المقابل
واحترز بقيد استحالة الخ عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في
محل وبقيد الخ اي بينهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه معا اي العلم بان هذا
الشيء متحرك والعلم به انه ساكن في آن واحد فانهما لا يجتمعان لكن لا لتضاد بينهما
بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة الشيء وسكونه معا فممكن
وانما يصح الحكم باستحالة التضاد بقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب
والبعد على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما في الجملة وانما
يتضادان اذا اعتبرا اضافتهما الى تعيين كون الشيء صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد
الثاني والحاصل ان لا حاجة الى هذا القيد حتى لا يكون الصغر والكبر لا يمتنع
اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع كما مر ان القيد احتراز عن خروج مثل الخ
ورجوع على تعريف المتضادين بالمتماثلين كالسوادين عند من يقول
بامتناع اجتماعهما وجوابه بان اتحاد المحل شرط في التضاد والا لما امكن
عند اختلاف المحل اه هذا معنى التضاد عند المتكلمين واما الفلاسفة فالتضاد
عندهم اخص مما عند المتكلمين فانهم يقولون المتقابلان ان كانا وجوديين فان كان
يتعقل كل واحد منهما بالقياس الى تعقل الاخر فمتضايفان كالابوة والبنوة والا
فمتضادان كالسواد والبياض والا فان عند يمتقابلان وجوديان لا يتعقل
كل واحد منهما بالقياس لتعقل الاخر ثم المذكور من تقسيم التضاد هو الخ اورده
في مباحث الفلاسفة في اوائل المنطق واما في مباحث الفلسفة فقد اعتبر فيه قيدا
اخر وهو ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فخلاف البياض والصفرة

نعم

فهو بمعنى الاول اعم منه بالثاني ضرورة ان المطلق اعم من المقيد والاول يسمى بالمشهوري لكونه المشهور بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر عندهم في علومهم الحقيقية لكن قال التفتازاني صرح ابن سينا وغيره بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا وح يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام اه ومما يتنبه له قال ان السعد قال الضدين في التضاد المشهوري لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدم الاخر كالسكون والحركة والظلمة والنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة للذكورية والفردية للزوج صرح بذلك ابن سينا وغيره فهو لا يكون قسيما لتقابل العدم والملكة وان الحقيقي لا يكون الا بين نوعين اخرين من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون فلا يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير والشر ولا بين نوعين من جنسين كالعفة الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخل تحت الرذيلة اذ فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن ويلزم من هذا الا يكون ضد الواحد الا واحدا حتى لا يكون للسواد ضد هو البياض وآخر هو الحمرة ولا للشجاعة ضد هو التهور وآخر هو الجبن وعولوا في ذلك على الاستقراء واما التضاد المشهوري فقد صرحوا بانه لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة وكالخير والشر وبين نوعين من جنسين كالعفة والفجور وبين انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن ونازعهم السعد في التعويل على الاستقراء قائلا ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضروري لا استقرائي لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما في انواع اللون ثم قال وما ذكره ابن سينا من تحقق التضاد المشهوري بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن ينافي ما ذكر من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري ايضا وقال ايضا اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول

بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكروا من التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين
بينهما غاية الخلاف يلزم الا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض ومن
حكم التضاد ان الموضوع قد لا يخلوا عن الضدين بعينه كالنار عن الحرارة او لا بعينه
كالجسم عن الحركة والسكون وقد يخلوا اما لاتصافه بوسط يعبر عنه باسم
محصل كالفاتر او بسلب الطرفين كالعادل ولا جائر او بدون ذلك كالشفاف
واما النقيضان فهما طرفان احدهما ايجاب والاخر سلب سواء كان السلب عن المحل
الذي يقبل الايجاد او عن الذي لا يقبله كما تقول في الحائط انه ليس بصير او قد يكونا
في المفردات كقولنا انسان ولا انسان وفرس ولا فرس وقد يكونا في القضايا وح يكون
احدهما صادقا والاخر كاذبا البتة سواء وجد الموضوع او لم يوجد ضرورة
امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام فانه يجوز ان يكذب
فيه المتقابلان لعدم الموضوع او لخلوه عنهما كما اذا حمل الاعمى والبصير والاسود
والابيض والاب والابن على العنقاء التفتازاني فان قيل الايجاب والسلب ايضا قد
يكذبان لعدم الموضوع كما في قولنا العنقاء اسود لا اسود لاقتضاء المعدولة
وجود الموضوع قيل القضية انما تكون معدولة مفتقرة الى وجود الموضوع
اذا اريد بالمحمول مفهوم ثبوتي يصدق عليه النقيض عدل في التعبير عنه الى طريق
السلب واما اذا اريد نفس مفهوم النقيض فهي موجبة سالبة المحمول
مستغنية عن وجود الموضوع لكونها في قوة السالبة فقولنا العنقاء لا اسود
اذا اريد بلا اسود نقيض الاسود اعني رفعه وسلبه فهي صادقة بمنزلة
قولنا ليس العنقاء اسود اه واجاب بجواب اخر فيه بحث تركته واما
المتضايفان فهما امران يتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخر كالابوة والبنوة
وفوق وتحت واما الملكة والعدم فهو ان يكون احد المتقابلين وجوديا والاخر
عدميا لا كل يكون العدمي سلب الطرف الوجودي عن المحل الذي شانه ان يتصف
به كالعمى والبصر فان العمى ليس سلب البصر على الاطلاق بل على من يقبله بحسب
شخصه كعدم اللحية على الامرد او نوعه كعدم اللحية على المراة او جنسه
القريب كعدم اللحية عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر وينقسم

العدم

العدم والملكة الى حقيقي ومشهوري فالمشهوري سلب الوجودي عما هو من شانه
في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الامرد بخلاف الحقيقي فالحقيقي هنا اعم
من المشهوري عكس ما تقدم في التضاد اذا تمهد هذا علمت ان في كلام المولف رحمه الله امورا
الاول كلامه يقتضي ان النقيضين والعدم والملكة بينهما عموم وخصوص مطلق لتعبيره عنهما
بالثبوت والنفي وتقييد العدم والملكة بالقابلية والمطلق اعم من المقيد ضرورة وليس
كذلك اذ لا اشتراك بينهما اصلا اذ من لازم النقيضين صدق احدهما البتة فلا يرتفعان
بخلاف العدم والملكة وانه خاص بالايجاب والسلب والعدم والملكة ليس فيه الايجاب والسلب
اصلا وذلك انك اذا قلت بصير اعمى فعدم وملكة واذا قلت بصير لا بصير فنقيضان وشبهته
في اطلاق النفي والثبوت عليهما انهما لما كانا احدهما وجودي والاخر عدمي اطلق
ذلك عليهما تسامحا كما اطلق عليهما صاحب المقاصد والعضدان احدهما سلب الاخر
الا ان التعبير بالسلب اخف من النفي والاثبات مع انهما اتيا بما يدل على المراد ونصهما
واللفظ لصاحب المقاصد المتقابلان ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في السلب
استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل العدم والملكة والا
فتقابل الايجاب اه فقوله والا فتقابل الايجاب والسلب يدل على ان ما قلبه الايجاب وسلب
فيه وانما هو سلبي فتامله الثاني قوله وبهذا فارق هذا النوع النقيضين الخ يقتضي
انه لا يفارقه الا بهذا وليس كذلك لما علمت من صحة ارتفاع الطرفين في الملكة والعدم
دونه الثالث تعريفه للتضاد ان اراد الحقيقي لتعبيره بالوجوديين فتمثيله اخرا
بالحركة والسكون ينافيه لانهما ليسا وجوديين وانما يصح التمثيل بهما للتضاد المشهوري
كما سبق وان اراد المشهوري فيطابق مثاله اخرا لكن ينافيه اشتراط كون الطرفين
وجوديين اذ لا يشترط فيه ذلك كما تقدم الا ان يقال التعريف للحقيقي واخرا مثل بالتضاد
المشهوري وهذا على ان السكون عدمي وهو ما صرح به السعد هنا وتقدم
كلامه لكنه صرح في الكلام على حدوث الاجسام بانه وجودي قايلا اما كونه وجوديا
وجوديا فلانه من الاكوان وعليه فلا اشكال والقول بوجوده مذهب المتكلمين وبكونه
عدم الحركة مذهب الفلاسفة كما في المواقف الرابع اخراجه بقيد غاية الخلاف
الخلافيين خلاف ما اصطلح عليه ارباب الفن كما تقدم ولذا قال المراكشي التعبير الذي ذكره

المؤلف مخالف لتفسير التفتزاني والمؤلف مطلع اه قلت ولا خصوصية للتفتزاني بل للعضد
وغيره الخامس جعله غاية الخلاف قيدا ايضا في المتضايفين لم اره لغيره وهو صحيح
على تفسيره المخالف لاصطلاح اهل الفن لا على مصطلحهم و قول المراكشي بعد اعتراضه
تعريف المؤلف للتناقض فانه يصدق فيما اذا اختل شرط من الشروط المعتبرة في التناقض
لنا ان نقول التعريف للمفردات فقط غير ظاهر لان الشروط لا تذكر في الحدود الا ترى ان المناطقة
اطبقوا على التعرض لشروطه بعد ذكر حده وبعضهم يتركها حتى قال ابو عبد الله
الشريف في شرح الجمل من عرفهم حقيقة التناقض حق الفهم يستغني عن فهم شروطه
اه وبهذا تعلم ان جوابه الثاني هو المتعين واعتراضه بشمول التعريف للعدم والملكة
صحيح وقد قدمنا التنبيه على ذلك وقوله فالحد الصحيح اختلاف امرين يوجب
صدق احدهما فقط وهو لابن عرفة في منطقه غير ظاهر لان ابن عرفة كصاحب الجمل وغيره
من المناطقة انما يتعرضون للتناقض الكائن في القضايا لانه المحتاج اليه في فن المنطق فلا يناسب
حدهم المقام لان المؤلف بصدد بيان اصل التناقض وهو يكون في المفردات وفي الجمل كما سبق
ولذا قال المحققون من الحكماء المتقابلان بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط
فبسيط كالفرسية واللافرسية واللافمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس وقال ابن
سينا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى سواء كان باعتبار
وجوده في نفسه او وجوده في غيره والعجب منه كيف قسم التناقض اولا الى قسمين
ثم اختار تعريف ابن عرفة الخاص باحدهما وتمثيله للعدم والملكة بقوله زينب حائض ليس
بحائض وهم لانه تناقض لا عدم وملكة لما علمت ان العدم والملكة ليس فيه الايجاب والسلب
و الصواب ان يقول زينب حائض ظاهر واعتراضه على قول المؤلف والمراد بالوجود في المتضا
يفين الخ بقوله جمهور الفلاسفة على ان الاعراض النسبية كالاضافة وغيرها من مقول العرض
موجودة واذا كان هذا فما المحوج للتاويل مع الامكان الجريان على المشهور غير صحيح
لان اكثر المتكلمين وبعض الحكماء على انها لا وجود لها خارجا وعليه درج ابن السبكي قال
في جمع الجوامع وان النسب والاضافات امور اعتبارية ذهنية لا وجودية وجمهور الفلا
سفة هم القائلون بانها موجودة فاحتاج المؤلف للتاويل على العروج على مذهب جمهور
المتكلمين والعجب من المراكشي كيف جعل مذهب الفلاسفة هو المشهور ويتورك

ومعنى السلب لا وجود اي معنى سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده في غيره اصل

به على المؤلف مع حكايته. اخرا عن السعد ان جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على ما قال المؤلف
نعم وقال هذا التقسيم للحكماء والاضافات عندهم وجودية فلا يحتاج للتاويل لاجاد
ولعل هذا مراده وقوله صواب العبارة وتتوقف عقلية كل واحد منهما صواب اذ هي
عبارة السعد وغيره قال في شرح المقاصد فان كان يعقل كل منهما بالقياس الى تعقل
الاخر فمتضايفان اه وقول المؤلف ان اهل الاصول يجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين
ان عنا بدخوله فيهما الاستغناء عنه بهما فواضح لكن يستغنى عنهما بالضدين وان
عنا انه من افراد النقيضين فتقدم اشكاله وكذا الكلام على دخول المتضايفين في الضدين
لان شرط الضدين الوجود كما تقدم ولا وجود للمتضايفين على انه ان اراد اصول الدين
فقد تقدم انهم لا يقولون بالتضاد بين الاحكام ولا بين سائر الاضافات وان اراد اصول
الفقه وهو الظاهر من كلامه لان التقسيم الذي ذكره لهم فكلامهم يدل على العدم والملكة
والمتضايفين الى ما ذكر بل لا يقولون بهما وانه يستغنى عنهما بالتضاد لاشتراكهما معه
في صحة الارتفاع لما علمت ان عدم الارتفاع من خواص النقيضين والله اعلم تنبيهان
الاول التقابل مقول بالتشكيك على الاربعة لكونه في الايجاب والسلب اشد لان امتناع الا
جتماع فيه ظاهر وبحسب الذات وفي البواقي لاشتمالها على ذلك لان الخير مثلا فيه عقد ان
عقد انه خير وهو ذاتي وعقد انه ليس بشر وهو عرضي وكونه انه ليس بخير ينفي الذاتي
وكونه شرا ينفي العرضي ولا خفاء في ان النافي للذات اقوى وفي التجريد ما يشعر بانه
في التضاد اشد لانه قال واشدها فيه الثالث اي اشد انواع التقابل فالتقابل هو
التضاد ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع اجتماع
ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب
الاخر بخلاف ضدين فان احدهما انما يستلزم سلب الاخر وقيل معنى كلامه ان اشد
الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اضافته من الحركة والسكون
والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي اه
الثاني الله تبارك وتعالى منزه عن هذه الاربعة فليس ضدا لغيره لما علمت من صحة
ارتفاع الضدين او احدهما والله منزه عن ذلك ولا نقيضا لذلك وليس بينه وبين
غيره تضايف لتوقف تعقل كل منهما على الاخر والله ليس كذلك ولا عدم او ملكة

لدفع توهمه ع العرضية وهذا عام في ذاته وصفاته قوله احتج اصحابنا الخ تقييد له
بالاصحاب لان خواج المعتزلة لا فهم يقولون باجتماع المثلين فان في شرح المقاصد يمتنع اجتماع
المثلين في محل واحد خلافا للمعتزلة لنا ان العرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية
لم يتميز احدهما عن الاخر بحسب المحل لان فيما مر به ووجودهما تابع لوجوده فاذا اتحدت
الماهية وما يتبع الهوية او رجعت الاثنينية ورد بالمنع بجواز ان يختص كل بعوارض مس
الحاجة مستندة الى اسباب مفارقة ويمنع الحصر من ان نسبة العوارض الى كل منهما
الامتياز على السوية فلا يرجح احدهما خاصة بل لكل منهما ووجه لا يبقى للامتياز بينهما البتة ويلزم الاتحاد
واما الاعتراض بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس
بشيء. لانه ماذا على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل وفيه
وفيما يستدل به انه لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان لم له علم ذكي بشيء. ان منع لتحصيل العلم
به اخ للزام سوى امتناع اجتماع الاثنين وبانه لو جاز لما حصل القطع بالاتحاد بشيء.
من الاعراض فيجوز ان يكون مثلا مجتمعة والملازم باطل للقطع بخلو كثير من الاعراض وبانه
لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال احد المثلين ضرورة انه ليس واجب وزواله ليس
الا بكونه ضده الذي هو ضد المثل الباقي فيلزم اجتماع الضدين ورد الاول ان
منع الملازمة لجواز منع. اخ كما تقدم. يشير الى النفي وهو عدم العلم بالمطلوب ويجواز
بمنع قطع بالتقدم. الممكن ضرورة وامتنع الاول والثالث بقطع المؤمنات تمسكتم
المعتزلة بانه وقوع لون الجسم يعرض له سواد ثم. اخ و. اخ الى ان يبلغ غاية السواد
واجيب بانا لا نسلم ذلك بل السوادات المتعاقبة بالشدة والضعف انواع من
اللون متخالفة بالحقيقة منتشارك بعرض مقولا عليها بالتشكيك وهو مطلق السواد
بعرض للجسم الذي اشتد سواده على التدريج في كل ان نوع. اخ وهي العدم والعدوث
صرح صاحب المواقف بان العدم عند ذاهب الحال نفيض الوجود وعند مثبتيه سلب
مدكته ووافقه السعد ونقض كلامهما في مبحث الاحوال وبه يندفع قول المص لكشي
الخلاف التفيض عليه تسامح وانما نفيضه للوجود بحسب وجه كونه نفيضا انه عند ذاهبي
الحال مراد به للوجود بحسب الوجود بزاد في الثبوت والمماثلة للسواد. اخ حقيقة
التماثل عند الاصحاب هو الاشتراك في الصفات النفسية كالتحيز وقبول الاعراض اي والمثلان

هما الموجود أن المشتركان في صفة النفس هما لا مشتركان في البعض لا يوجب التماثل كالوجود
والقيام بالمحل هل يسميان مثلين باعتبار ما اشتركا فيه لهم فيه تردد يرجع الى محل الاصطلاح
عليه يجعل قول النجار الله مماثل للحوادث في وجوده عقلا والنزاع في الاصطلاح وما خطئ احد
السمع وذهب فحماء المعتزلة كالجبائي وابنه ابي هاشم الى ان التماثل هو الاشتراك في اخص
صفات النفس ومشاركة زيد لعمرو في الذاتية هو الموجبة عندهم فقط للتماثل والتماثلان
عندهم هما المشتركان في اخص وصف النفس فالاخص قد ان اراد واحدا وان لم يعم محالا
والا جاز كون الاخص مع انهم بينوا مرارا تعليل التماثل هو حكم واحد بعلل مختلفة وقال النجار
المتماثلان هما المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالثاني وبلزمه مماثلة السواد للبياض
والهيئة للجوهر ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية امران احدهما الاشتراك فيما
يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الاخر وينوب مناب جزءها هذا يقتضي
ان المتماثلان موجودان ان يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع او موجودان ان كل منهما يسد
مسد الاخر ثم المتماثلان وان اشتركا في الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما بجهة
اخرى ليتعدد ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل وينسب للاشتراك انه يشترك في التماثل
المتساويين من كل وجه التغاير الذاتي واعترض بانه لا تعدد حينئذ فلا تماثل بان اهل اللغة مطبقون
على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الصفة اذا كانا يستويان فيها ويسد مسده وان اختلفا في
كثير من الاوصاف ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل اراد به
الاستواء في الكيل او الوزن وعدد صفات واوصافهما والجواب ان الزام التساوي
في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الصفة الكائن بينهما متساويا تحيث
ينوب احدهما مناب الاخر صح القول بانهما مثلان في الصفة والا فلا اذا تقرر
هذا علمت ان قول الامام الكشي في قول الموقف اما ما ساواه في بعضه الخ انما بناه على مذهب
الفلاسفة اما المتكلمون فالاجسام كلها عندهم متماثلة في الماهية لاختلاف الاجسام
بالعوارض يجوز كل منهما ما يجوز على الاخر ويلزم في غيرهما ومخالفهما صحيح قال في الارشاد
الجواهر متماثلة لاستوائها في صفات النفس اذ لا يستحيل جوهر عرجوهرا بالتحيز
وقبول الاعراض التي غيره ذلك من صفات النفس وقد يختص بعض الجواهر بعض وجوب من الاعراض
يجوز امثالها في سائر الجواهر هذا خلاصة ما ذكره في اختصام الاشياء ببعض الصفات

الجائز عن مماثله لا يفتقر في مماثلته له قبل التغير. فما ثل ما يماثله بنفسه فيراعى في حكم
المماثلة صفات النفس والكواد الجائزة لا تقبل صفات النفس وقال البعض في الجواهر الجزئية
الاجسام متماثلة لانها متماثلة في الجسمية الجسمية والامتداد في الجهات قال البعض
المراد بالتماثل الاستواء في جميع صفات النفس وزعم العلامة ان الاجسام مختلفة في
الجسمية قوله في الجسمية يعني في التأليف عند الاوائل في التركيب من المادة والصورة التي هي
الابعاد الثلاثة عند العلامة قوله والجسمية المراد من الجسمية والجسمية كونه ذا مقدار
قوله والامتداد في الجهات يعني كونه ذا طول وعرض وعمق ومن صفات نفس التحيز
وقبول الابعاد الخ وان لكل منها حظا من المساحة والاجسام البسيطة كالماء والنار والهواء
والارض والمركبة والمركبة من الجواهر كالمعدنيات والنبات والحيوانية كثيفة كانت او
لطيفة متساوية في جميع هذه الصفات الخ وقال السعد في شرح المقاصد الاجسام
متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف في العوارض اه ولكون الجسم مختلفا في الحقيقة
عند العلامة ج واعلم ذلك في ج والمنطوق في تقسيم الاجناس بالفصول وعند المتكلمين انما هو
بالفصول كالناطقية عوارض قال السعد والمحيص ثم اعتبر في تماثل الجواهر واختلافها
الاجسام في الحقيقة من جعل بعض الاجزاء داخلة فيها اه قال المولف رحمه الله ع والمثبتين
كتبع في المتكلمين وجزاء التبع بقوله في بيد مثلا الخ على مذهب العلامة يسري له ذلك
في شرح الكبرى اي مقدارا يشغل فراغا فيتناول الجوهر الفرد والمركب منه وهو الجسم
اه ولذا قال هنا اي ذا مقدار اتم العالية فقدارا من الفراغ والفراغ هو الخلاء وحقيقته
كون الجسمين لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما واختلف في جوازه ومنعه ونسب في
الجواهر الجواز للمتكلمين وعليه شرح صاحب جمع الجوامع فقال الخلاء جائز واحتج المجيز
بانا نرى ضاحكا مجلسا فوقانيا مثلا بحيث يتماس سطحهما هما المتماسان بلا يكون
بينهما جسم اصلا ورد بعدا احد اجزاء الهواء الذي هو بقعة فيها اول زمان الارتفاع بلزوم خلو
الوسط ضرورة انه انما يمتلئ بالهواء الواصل اليه من الخارج بقعة اخرى وربما اجاب في الجواهر
وهذا التزامي بان المتكلم لما وجب انتقال الهواء اليه من الاطراف بل قد يخلقه الله فيه بقعة
ولا يتم الالتزام الا بتسليم جواز الارتفاع في بقعة ابي ع. اروا لحق يمنعه بل كل حركة عندي

في زمان

منع في المنطوق وقد علمت ان كونه جسما انما هو عند الفلاسفة فالخلاء ليس عندهم صعلاة النفس عند المتكلمين وهو كبير اه ح على مذهب اصف

بے زمان وبے زمان ارتفاعہ بسبب الہوا من کم فیہا الی الوسط وبانہ لم یکر الخلا
بل لو لم یوجد لامتنع حرکۃ الجسم من مکان الی اخر لانہ ان انتقل الی مکان فالجسم الشاغل لذلک
المکان اما ان ینعدم ویحدث جسم الخ یشغل المکان المنتقل عنہ وھذا باطل بداعتہ اقسم
بل بشہادۃ العقل بے کثیر من المواضع نحو کۃ عصافیر الدوکاب کل الی الذہبی الخ واما
لا ینعدم وح فاما ان یبقی بے مکانہ او ینتقل عنہ فان استقر فاما ان یبقی علی مقدارہ فیلزم
تداخل البعد بر الجاد بیں واجتماع الجسمین بے حیز واحد وھذا باطل واما ان لا یبقی بل یصغر
مقدارہ بحیث یحصل بالجسم المنتقل حیز یسعہ وذلک اما ان یکون الجسم ذا مادۃ
یقبل التفاوت بالمقولۃ بے الصغر والکبر وذلک قول بالہیولی وھی باطلۃ او یکون ذا اجزاء
یتنہا وح یختلف تقاربت تلک الاجزاء بحیث یحل خلل جسم الجسم المنتقل فیلزم الخلاء
لتخلخل الخلا. علی تقدیر عدمہ فہذا ان استقر الجسم الشاغل للمکان الثانی بے مکانہ وان
انتقل عنہ فاما الی المکان الاول فیلزم الدور لتوقف انتقال کل الی مکان الاخر علی انتقال الاخر
الی مکانہ واما الی مکان اخر فیلزم تصاعد الاجزاء وبالفاظ نشاہدہ امور ارضیۃ علی الخلا. مع
فطعہ منہا ان الفاروزۃ اذا مصت جدا بحیث خرج ما فیہا من الہوا ثم کفت علی الماء
تصاعد بہا الماء ولو لم تمص خالیۃ بل کان فیہا ماء لماء خلفہا ماء ثم قبل المص ومنہا
ان الزق واذا انتفخ احد جانبیہ بالنفخ بحیث لا یبقی بینہما ہواء وشددا راسہ وجمیع
مسامہ بحیث لا یدخلہ الہواء من خارج واذا ارید احد جانبیہ عن الاخر حصل فیہ
الخلا. ومنہا الزق اذا ابتلع بے فمہ یدہ وتشد بہ مسامہ ونفخ فیہ بفخر الامکان
واخرج فیہ مسلۃ وانہا فتح خلہ بسہولۃ فلو لم یکر فیہ خلا لما امتناع
التخاخل واجیب بان شیئا مما ذکر لا یستلزم الخلا. لجواز ان یتخلل قلیل ہواء یبقی بے
الفاروزۃ ثم یجوز انی مقدارہ الطبیعی عند تمام المص فیتصاعد الماء ضرورۃ امتناع
الخلا. وکذا یجوز ان یبقی بین جانبی الزق والمنفوخ فی خلہ المسلۃ لتکاثف ما فیہ من
الہواء او یخرج بعضہ من المسام واجتمع مانع الخلا. بانہ لو وجد لزم انتقال امور
نشاہدہا ہاہنا مع بقاء وجودہا فطعا کارتفاع الماء بے المضخۃ عند المص وانہ لما انجذب الہواء
الہواء بالمص تبعہ الماء لیملا بیں والخلا. وکارتفاع الماء بے الدنبوبۃ اذا انغمس احد
لم فیہا بے الماء ومص الکرۃ الاخر وکبقاء الماء بے الکوز الذی بے اسفلہ ثقبۃ ضیقۃ وقد

حیز

المتقابلا

فلیس ہواء
یتخلل الماء
انتفاخ ویبقی
والمنفوخ بے
فتشدیدہا
الخ اصل
الزق

من غيره اه بتغير من التفتية عند سحر اهل الكوز لبلد بيفتي خبيز الما. حالبا و نزوله على ما هو مقتضى
طبعه عند فتح الى اس لدخول الهوا. و اهمال العضد في مواقفه و السعد في شرح مفتا
حه بخلاف الجمع الفارسي في كذا خروج الاضافة و اذا المضاف يشبه. موخذ لفتح يكا للنفوس
و الشراع في الجمل. الكاريد اخل العالم اما الخارج فيتبع على وجوده قوله او يكون عرضا الخ العرض
موجود قايم بمتحيز و احتياجه بحسب الاستقرا. تسعة الكم و الكيف و الاين و المتى
و الوضع و الملك و الاضافة و ان يفعل و ان ينفعل و قد يلحق الجوهر و هي المعقولات العشرة
و الكم ما يقبل القسمة لذاته خرج ما يقبلها بالعرض كالعلم بالمعلوم و يشمل الكم العدد
و المقدار و الزمان و الكيف عرض لا يقتضي لذاته القسمة و لا يتوقف تصوره على تصور
غيره فيخرج الكم و الاضافة من النسبة و من جعل الوحدة من الاعراض زاد في قيد
و لا قسمة احترازا عنهما و قيد و اعدم اقتضاء القسمة و اللاقسمة بالذات ليخرج عن
التعريف العلم بالمركب و البسيط حيث يقتضي القسمة و اللاقسمة نظرا الى المتعلق و
اقسامه الكيف بحسب الاستقرا. اربعة الكيفيات المحسوسة اي المعلومة بالحواس
و الا فمحسوسة من يشمل المحسوسات كالحرارة و البرودة و غيرهما و المعقولات كالحلاوة
و المرارة و المبصرات كالالوان و المسموعات كالصوت و الحرف و المشمومات الكيفيات
النفسانية اي المختصة بذوات النفوس كالعلم و الجهل الكيفيات المختصة بالكميات
و هي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة و الانحناء للخط و الاحد
و التثقيب و التقعيب للسطح و الزوجية و الفردية للعدد الكيفيات الاستعدادية
اي التي من جنس الاستعداد اي لا فرق مقدس بالاستعداد الى شيء يعني على ان يفعل
اي يتعذر القبول اثرا او سرعة و هو هي كيفية كالرطوبة و اليبوسة و يسمى القوة
او على ان يقاوم و لا ينفعل اي تعذر للمقاومة و يسمى الانفعال كالصحة و المرض
و ذلك هو الهيئة التي صار بها الجسم لا يقبل التجزي بسهولة عن الانفعال و يسمى القوة
و الاين و هو حصول الجسم في المكان المتى حصوله في الزمان و الوضع هيئة تعرض للانسان
باعتبار نسبة اجزايه بعضها لبعض و نسبتها للامور الخارجة عنه باعتبار ما يحيط به و ينتقل بانتقاله كالتقعي و التعمم و ان يفعل هو تاثير الشيء في غيره
ما دام يوثر و ان ينفعل هو تاثر الشيء من غيره كالمسخن ما دام يسخن المتسخن ما دام
لا يتسخن و الاضافة نسبة تعرض للشيء بقياس الى نسبة اخرى كالابوة و البنوة و هي
هيئة تعرض من حصل

السبعة

السبعة اعني الابعاد وما بعدها تسمى الاعراض النسبية التي قالت الحكماء بوجودها وهو
ووجه حصر العرض في هذه التسعة ان تقول العرض اما ان يقبل القسمة لذاته او لا الاول
الكم والثاني اما ان يقتضي النسبة او لا الثاني الكيف والاول النسبة واعلم ان الكلام
في هذه المقولات كسبيل الغربال جد اولان اردت تفصيله فعليك بالمواقف وشرح المقاصد
والله الموفق قوله او يكون في جهة للجوهر الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد
المتحرك بالحصول فيه وذلك ان كل ما يقصد لذاته بالاشارة الحسية فهو جسم وله
طول وعرض وعمق وهي الابعاد المعتبرة عندهم ولكل منها طرفان وهذه الاطراف او
النهاية للابعاد الثلاثة هي الجهات الست التي تقع الاشارة الجمهور اليها مثل الابعاد
المعتبرة في بدن الانسان ثلاثة احدها البعد الواصل بين راسه وقدميه وهو الطول
منه وثانيها البعد الواصل بين جنبيه وهو العرض وثالثها البعد الواصل بين كتفيه
وبطنه وهو العمق فما يلي راسه من هذا البعد امتداد الى العلو الذي هو فوق وما يلي قدميه
تحت وما يلي اقوى الجانبين من هذا البعد امتداد الى العرض الذي يمين وما يلي الاضعف يسار وما
يلي البطن من هذا البعد الامتداد الى العمق قدام وما يلي الظهر خلف قال السعد الكلام
في ان لكل جسم كل امتداد وكل امتداد فله نهايتان وكل نهاية فهي منتهى كل اشارة جهة حتى تكون جهات كل جسم اطراف ابعاده
امتداداته فيكون على سطحه اي الجهة نهاية جميع الامتدادات وينتهي جميع
الاشارات لا يكون الا على سطح محدد الجهات والحق هو الثاني اي فعلى الاول معنى الحصول
في الجهة الحصول في مكان يقرب من تلك الجهة وعلى الثاني كما هو المتبادر فلا تاويل ثم قال السعد
الجهات غير محصورة في عدد لجواز امتداد الجسم غير متناهية العدد في جسم واحد
الا ان المشهور انه ستة وسبب الشهرة امور ان لكل منها خاصة وهو انه يمكن
ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلاثة ولكل بعد طرفان كما تقدم وثانيها عام وهو
اعتبار حال الانسان فيما له من الى اسفل وقد يحسبهما له العلو والتحت ومن البطن
والظهر فيحسبهما القدام والخلف من الجنبين اللذين عليهما اقوى في الغالب وهو اليمين
واخرى اضعف وهي اليسرى فيحسبهما اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات
بحسب المقابلة والمناسبة فكان في ذوات الاربع العلو والتحت ما يلي الظهر والبطن
والقدام والخلف ما يلي الراس والذنب وليس فيه من الاعتبارات واجبة ليصح انحصار الجهات

الجهات في السنة والطبيعي من الجهات جهات العلو وهو ما يلي رأس الانسان بالطبع
والسفل وهو ما يلي قدميه بالطبع حيث لا ينبغي ان صار والدابة الدافية وخصية تتحمل
بتبع الاوضاع كالتوجه للمشي وفيكون المشي وقدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال شماله ثم اني أتوجه للمغرب اذ عكست بخلاف ما اذا اصار القارئ متكوسا فانه لا يصير
ما يلي رجله فوقا وما يلي رأسه تحتا بل يصير رأسه من فوق ورجليه فوق والجوف والتحت بحاله
لهما اهـ اذا علمت معنى الجهة فاعلم ان الله تعالى منزه عنها قال المؤلف في شرح كبراه
ولم يقل بالجهة الا طائفة من المبتدعة وهم الكرامية والحشوية وعينوا من الجهات
جهة فوق اهـ ونحوه قول صاحب المواقف ليس في جهة ولا مكان وخالف فيه المشبهة
وخصوه بجهة فوق ثم اختلفوا فذهب محمد بن كرام الى كونه في الجهة ككون الاجسام
وهو ممانس للصفة العليا من الحي منهم من قال محاذ للعرش من غير مماسة ومنهم
من قال ليس ككون الاجسام في الجهة اهـ باختصار ونحوه كلام ابي المعالي في الارشاد وعزو
هؤلاء المحققون الى ان الله في جهة ليس ككون الاجسام تغيير اهل السنة ثم ليعلم
انه لم يقل به احد منهم خلافا لنقله القاضي عياض عن الفقهاء والمحدثين وبعض
المتكلمين من الاشعرية اي كونه في جهة فوق من غير تكييف وتحديد قال السبكي زيني
وقد انكر شيخنا الامام يعني المرحوم عليه نقله عن بعض الاشعرية انكار اشد
مما تقدم او قال لم يقله احد منهم فيما علمت واستقصيت فيه من كتبهم وسمعته
يقول القاضي ضعيف في علم الاصول وجرى في ذلك من نحو البيضاوي وكان عالما بالحديث
ونقلها وبرجاله وضبطها مع قلة ما في يده فلله بلتقت لنقله عن اهل الاصول في هذه
المسئلة وكلامه في الشفا يدل على عدم بهذا النقل ونقله عن بعض
الاشعرية حكاه ابن فورك في شرح الارشاد عن القلانسي من مشايخ الاشعرية
وعن البخاري وغيره وغيرهم هذا هو المحدث واختار هذا المذهب ابن عبد البر في التمهيد
مستدلا كارها لاستدلال شيخنا المذكور عليه وقال لم يزل هذا المذهب ينكر ونه
عليه لحمله ما ورد على ظاهره ولتباعه مذهبه في نفسه عنه تعالى وهو ظاهر
كلام الشيخ ابي محمد في رسالته قلت وفي الحاقه السلف غير ابن زيد قال
ابن مجاهد في رسالته وما اجتمعوا على الحاقه انه تعالى فوق سمواته على عرشه دون

ارض

ارضه فقال المؤلف في شرح الوسطى وما يوجد في بعض النسخ من تصحيح الشيخ ابن
ابي زيد وابي عمران عبد البر وبعض السلف فهو كذب وما سمعنا له بل نقل اليه وسبب وهم
من نقل ذلك عن بعض السلف ما رواه عنهم رضي الله عنهم من التوقف عن تاويل الظواهر
المستحيلة نحو على العرش استوى وما اشبهه فبنوهم ان وقفهم على تاويلها لاعتقادهم
ظواهرها وحاشاهم من ذلك وانما وقفوا عن تعيين تاويلها لتعدد التاويلات
الصحيحة بغير علم بالمراد منها وجهل فظنهم بان الظواهر المستحيلة غير مرادة
البتة وما افبح ان يظن السوء بمن لا يليق به اهـ وهذا التاويل من المؤلف جيد لتصحيح
بعض ما ذكر كما علمت وهم معذورون بتعيين الظواهر المستحيلة فتامله قوله او ينقبض بمكان
او زمان الزمان عند الاشاعرة متجدد معلوم يقدر به غير متجدد غير معلوم كما يقال
اتيك عند طلوع الشمس وربما يتعاكس عند بعضهم على الخاطب حتى لو علم وقت قدوم
عمرو فقال متى قام زيد فقال في جوابه حين قدم عمرو ولو علم وقت قيام زيد وقال
متى قدم عمرو فقال في جوابه حين قام زيد وكذا يختلف تقدير المتجددات باختلاف
ما يعتقد المقدر ظهوره عند المخاطب فيقال القاري اجلس في رمضان القادمة
والكاتب في رمضان يكتب صحيحة ونحو ذلك الشعشراني ولا يجري في هذا التقسيم اذا
تصور ماهية الزمان واما الجلاسية فذهب ارسطو واشياعه الى انه مقدار
حركة الفلك الاعظم وقيل الفلك الاطلس وقيل حركته وذهب فيلسوف الجلاسية
الى انه جوهر مستقل قائم بنفسه غير متغير الى محل والكلام على هذه التعاريف مما
يخرج عن المقصود وان اردت تفصيلها فعليك بشرح المقاصد واما المكان فهو عند ارسطو
واشياعه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وعليه يكون
المكان سطحا واحدا كالكبير في الهواء او اكثر كالحجر الموضوع على الارض فانه ارض وهواء
وعلى هذا فالسطوح كلها كالسمك في الماء الجاري او بعضها كالحجر الموضوع فيه وعند
اقلاكون وكثير من الجلاسية والمتكلمين البعد الذي ينفذ فيه جسم الجسم ويتحد به
وزعموا ان من البعد ما هو ملاق يحل الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد اخر مماثل
له في ذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل
بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته وبجامعه بحيث الجسم منكبفا عليه منحيزا به الا انه

عند المتكلمين عدم محض ونفي صرف يمكن ان لا يشغله شاغل وهو المعنى بالفراغ المتوهم
الذي لو لم يشغله شاغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون
ذراعا وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر ولا
شيء من المعدوم متقدر ومتفاوت **توضيحه** انا اذا توهمنا خلو الاناء من الماء والهواء
وغيرهما ففي ما بين اطرافه امتداد وقد يشغله الهواء وكذا عند الامتلاء وسمى
ويسمونه البعد المفطور بمعنى انه مشهور مفطور عليه البديهة فان كل احد يحكم
بان الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل بمعنى انه يشتق فيدخل فيه الجسم بما له من البعد **احتج**
القايلون بكون المكان هو السطح بانه لو كان هو البعد فاما ان يكون متوهما مفروضا على
ما هو راي المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة لا استدلالا بانه يقبل التساوي
والتفاوت حيث يقال هذا مساو لمكان هذا او زايد عليه او ناقص منه نصف او ثلث
او ربع او غير ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية وانتقال الجسم منه واليه حيث يقال
انتقل الجسم من هذا المكان الى ذلك ولا شيء من المعدوم الصرف كذلك واما ان يكون
متحققا موجودا على ما هو راي افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه لو قبل الحركة
فمن مكان الى مكان فله مكان ويتسلسل وان لم يقبلها فالجسم لا يقبلها لما فيه من البعد
فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد فامتناع حركة البعد مستلزمة لامتناع
حركة الجسم واللازم باطل فالملزوم مثله وبانه لو كان المكان هو البعد وللجسم بعد
فاذا حصل الجسم في المكان فقد بعد الجسم في البعد الذي هو المكان فيجتمع في الجسم
بعدان وهو باطل للقطع بانه ليس في الاناء المملوء الا بعد واحد **واحتج** القا
يلون بكون المكان هو البعد بانه لو كان السطح لكان لكل جسم مكان فيلزم عدم تناهي
الاجسام ضرورة ان كل جسم متحرك مشار اليه وبانه يلزم تحرك الساكن وسكون
المتحرك بيان الملازمة ان الطير الواقف في الهواء الماء ساكن ويلزم حركته اذ
ليس الحركة الا استبدال المكان ولا شك انه يستبدل السطوح المتواردة عليه والقمر
متحرك ويلزم سكونه لانه غير مستبدل للسطح وقد اكثر صاحب المواقف والمقاصد
من حجج الفريقين الممنا بشيء من ذلك تحريكا للسامع والله الموفق **قوله او يتصف**
**بالاغراض** الغرض المنفي هو الباعث على الفعل او الحكم او الموجب له عقلا بحيث لو لم

قد يشغله الهواء اصل

المفطور

مكان

يفعله

وصلى الله على سيدنا محمد وسلم

٩٦

يجعله لكان نقصا لما كان علة بالجعل التشريعي على جهة التفضل بانه لا محضور فيه
هذا الذي جوخذ من كلام المواقف في شرحه فيما يأتي. اخ العقيدة ومن شرحه لكبرى اه وهو
وهو الحوالي بشد. الله وتضح في شرح كبرى اه مغني الغرض ان يشتمل الفعل على حكمة تبعث
عقلا على ايجاده بحيث يلغي نقصه لو لم يفعل هذا معنى الغرض فيكون موجبا للفعل والام
بكر غرضه له علة فيه ثم قال وكما عرفت وجوب نفي الغرض في افعاله تعالى كذا يجب في احكامه
وما يذكره في فقهه. اهل السنة من علل الاحكام انما هو بالجعل التشريعي وزعيمه تفضلا لا جبا
لحكم العقلي اجابة الاحكام وبهذا اعترض على ابن الحاجب قوله في اصوله في باب القياس
عند ما تعرض لنفي شروط العلة ومنها ان تكون بمعنى الباعث وقال ان من احكامه الباعث
للحكم على الامتثال لا الباعث له فنفى على الحكم والحق انهما مع ذلك عبارة موهمة يوجب
تجنبها اه فانت ترى كيف جعل تعليل الفقهاء للاحكام ليس مخالفا لنفي الغرض الخ
الذي بيننا وبين المعتزلة ان تكون التعليل عندهم واجبا بحيث يصير تركه نقصا وعندنا
تفضلا وبالنقض في تركه هذا هو المحور لا نضع لغيرك وان جل فليله كما في قوله بعد ان
ذكر ان اهل الاعتزال اتفقوا على ان افعال الله واحكامه معللة برعاية مصالح العباد ما
نصه هذا اختيار اكثر المتاخرين من اصحابنا الفقهاء. وهذا عندنا باطل اه ولما نقل كلامه الذي
هو اني في شرح عقيدة ابن الحاجب قال متعقبا كما عليه والظاهر عندي ان يرجع بكلام الفقهاء
الى وفاق المذهب المرتضى كما انا لا ننكر ان افعال الله واحكامه اشتملت على خير وتوجهت
للصالح وقصارى امر الفقيه بالنظر هذا اشتملت عليه من الخير وما توجهت له من الصلاح
ان نظر له ذلك فتسمية هذا تعليلا لا يعني به الحامل على الفعل اخ الذي يبين لزوم الخير
والصلاح حاملا ويباعثا للفعل بين جعل الخير والصلاح حاملا ويباعثا على الفعل فتامله
اه وهو كلام حسن وقد وقع بعد الجملة والخير في شرح مقاصد ذكر فيه الامام الرازي مثل
ما قلناه وذكر انه الحق كما قلناه وخصمه ما ذهب اليه الاشاعرة من ان افعال الله ليست
معللة بالاغراض بعض من بعض الحنابلة بعموم السلب ونفي العين بمعنى انه يمتنع ان يكون
شيء من افعاله معللة بالاغراض ومن بعضهم سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم
في كل فعل فهو اللولو وجهان اخرهما لو كان الباري فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا
بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يريد الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى

الكمال لا يقال العلة الغرض يعود للغير ولا تتم الملازمة لانا نقول حصول الغرض للغير
لا بد ان يكون اصلح للفاعل من غيره والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة وح يعود الالزام
ورد بمنع الضرورة بل يكفي صيرورته اصلح للغير وثانيهما لو كان شيء من الممكنات غرضا
لفعل الباري لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتتبعية ذلك الفعل وتوسطه لكان ذلك
معنى الغرض واللازم باطل لما بين من استحالة الكمال اليه ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بحالة
لغرضية والتبعية من البعض لا يقال معنى استحالة الكمال اليه ابتداء انه الموجود بالذات
يستلزم الكل ممكن لانا نوجد ممكنا وفي ذلك الممكن يوجد ممكنا الخ على ما يراه الجماعة
وهذا لا يتأتى في توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة في الجسم والوصول الى المنتهى
على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا لفعله ليس الا ايصال
النفع الى العبد وهو مقدور لله من غير شيء من توسايط ورد بعد تسليم انحصار
الغرض فيما ذكر ان ايصال بعض المنافع قد لا يكون الا بخلق وسايط كالاحساس ونحوه
ووجوه مما يتعلق به ونحوه لك ومن الثاني في وجهان احدهما لا بد من انقطاع الاسئلة
التسلسلة التي ما يكون غرضا ولا يكون نفس غرض فقد باء التسلسل فلا جميع النقول يلزم الغرض
وعمومه وثانيهما ان مثل تخليق الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاحد والجواب تقليل
بعض الافعال لسبب اشتمالها على الاحكام والمصالح كلام كاجاب المحمود والكفارات
وخرق المسح اتم وما اشتبه ذلك والنصوص ايضا مثل هداية بعض لك كقوله وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل فلما قضى زيد منها وطرا
زوجنكها لكي لا يكون على المومنين حرج الاية وبعد كان الفيد نعمة الاعند
المعتزلة مما لا يعقل فيه واما تعميم ذلك بان لا يخلوا فعل من افعاله عن غرض فمحل
بحث اهـ كلام السعد وفيه نظر من وجهين الاول اجعله تعليل احكامه وافعاله
بما اشتملت عليه من المصالح من جملة المختلف فيه بيننا وبين المعتزلة بدليل الخ
كلامه وان اراد اجعلها اختيارية له فوقف وقد علمت انها خارجة من الخلاف في كلام الالهية
اذ لا يمكن نفي تعليل الاحكام الشرعية وكذا الافعال بما اشتملت عليه من المصالح
على جهة التفضل وقد دلت الادلة السمعية في رد هم المعتزلة فتنبه لذلك وان قلت
السعد تبع الامام الخ قلت انما قلت فيما علمت التوقف عليه على ان كلام الامام

يذكر حمله على ان مراده بالفعل من فسر العلة بالباعث كما نقدم عن ابن الحاجب وهو الذي جوخذ من كلام العراقي في شرح احول التبكي فانه لما ذكر القول بان العلة هي الباعث قال وهو اختيار الامدي وابن الحاجب وهو مبني على جواز تعليل افعال الباري تعالى بالغرض وهو محكي عن الفعلية والمنصور عند الاشاعرة خلافه وانه تعالى لا يفعله لشيء على شيء اهـ فان حمل كلام الامام على هذا فهو الظاهر بل المتعين اذ مع عنه الشورى وكان كلام الثاني اخذه من الدليل الاخير بسلب العموم والا فليس ذلك من اهل السنة اذ لا يصح ان يقول مبني على ثبوت الغرض بمعنى المتنازع فيه في بعض الخ. يدل على انه لا دليل فيما ذكره من الدليل على ما قال اما الاول فقولهم فيه لا يصلح قولهم بلى وان الغرض رد على المعتزلة القائلين بذلك فلا يفهم منه انهم يقولون به لا على وجه اللزوم والبغية وكمومه لم ارها لغيره بل هي زيادة من عنده انشاها الوهم منها وعبارة صاحب المواقف في هذا الدليل لا بد من الانتهاء الى غرض والا يكون ذلك الغرض الخ واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض اهـ واما الثاني فحاصله الرد عليهم بحق بنية مناقضة لكليتهم فلا يلزم منه انهم يقولون بالغرض في بعض الخ. يدل هذا الدليل بمنصب السعد لذكر الكمال لله والله الموفق فان قلت فقد قررت ان تعليل احكام الله وافعاله بالحكم اشتملت عليه من المصالح على وجه التفضل لمحل التعلق وجعل ذلك على اللزوم في كل وجه وحكم في البعض قلت لم خالف في ذلك ثم قال باللزوم قال في الفعل التعبدي ما لم يطلع على حكمته مع القطع بها ومن ثم يقال باللزوم فان ما الحكمة له اصلا واخذ هب والاول اكثر الاصوليين قال السعد وكماله في ذاته وصفاته يقتضي كماله في افعاله وكماله في افعاله يقتضي مصالح ترجع الى العباد فلا تنتهي. خال عن الحكمة والمصلحة ونسب القائلين في شرح جوهرته الاول للماتريدية والثاني للاشاعرة وقال انهما متفقان على نفي الغرضية لقيام الدليل العقلي على امتناعها وعلى جواز ترتب الحكم والمصالح على افعاله تعالى وافعاله ثم قال ثم ان على مثم وفوائد على معبد الاول الماتريدية يقولون بنفي تبعها على سبيل اللزوم وعلى جواز الانفكاك والاشعرية يقولون به على سبيل الجواز وعلى اللزوم ثم قال الاشعرية سواء جوزوا خلو الفعل عن فعل حكمة الا انهم قصروه على السماع بمعنى انهم كما يجزمون على فعل من افعاله تعالى بالخلو عن الحكمة

الذات الواجب مع تخلوه عنها والا فالاصل الحكمة والحق اوجب ان تخلو عنها لما يلزم العبث
كما صرح به الجمال المحدث وغيره اه وانما اطلنا في هذه المسئلة لانها من غرائب المسائل
وقد اشبعنا فيها الكلام بما لم نسبق اليه ولله الحمد قوله وكذا يستحيل عليه تعالى
تخيير الاسلوب ذكره لمماثلة اسبابا فلو عطف لتوهم انه من جملة الاسباب وكذا يعقل
في باقي الصفات ما كان لها سبب واحد يعطف عليها الاخرى والا غيره الاسلوب للعلة
التي ذكرها الاخر يرد عليه انه غيره الاسلوب قبل تمام الخبر كما تقدم في قوله ثم يجب له تعالى
قوله وكذا يستحيل عليه تعالى ان يكون واحدا الخ اعلم ان الموجب هنا التعدي المتصل
في الصفات والا فالكشي وتكلف لشمول كلام المتن له وتقدم ان الاولى عدم الحذف
قوله العجز على ممكن الخ ذهب الجمهور ان العجز عن مضاد للقدرة خلافا للاشعري
في الخ اقوله حيث ذهب الى انه عدم ملكة القدرة قد النسبة الخ وربما يبين ان
التمرد الممنوع بان في الخ من معنى لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن
من الفعل لا في هذا ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة ويتفرع على كون العجز ضد الله
للقدرة ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان
تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم ضد المحض محض وجهل انه لم يكون عن المعدوم
الموجود لا في القيام التعلق الذي ولا حقيقة ان هذا ممكن بديهة وان العجز عن تقدير ان يكون
وجودا وان لم يفهم عليه دليل لما كان متناقضا في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة
ولهذا الطبق العقلاء على ان المتعذر يجعل عرضة الخ ان انما هو عن الاتيان بمثله لا عن الله
السكوت وفي المعارضة والقول بالمشترك لفظا العجز بين عدم القدرة فيكون عدميا
يتعلق بالمعدوم دون الموجود وبين صفة تستدعي الفعل لا في قدرة فيكون وجوديا
يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف العرف واللغة ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف
الشائع اه وللشيخ قول ضعيف انه انما يتعلق بالمعدوم والذي ذهب المعتزلة وكثير
من اصحابنا وجواز تعلقه بالضد وغيره خلافا لقوله في الموافق وقال على ممكن مع تعلق
العجز بعين نقض الجعل والحرب وما ابهامية زيدت النكرة ابهاما وتشيوعا وتسلط
عنها الحروف التقييد والاقتدار على العجز ولم يقل وما في معناه كما يأتي اشارة الى ان النوع
لا يضاد القدرة وفيه خلاف قال في شرح المقاصد لا خفاء في جواز ضد وبعض الاضداد

ح النايم وامتناع الاكثر واختلفوا فيما يصح رمنه فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا
الى انه مقدور له وان المنع لاجل العادة كقعود الاسناذ ابو اسحاق في هذا الى
التضاد كالعلم والادراك وتوقف القاضي وبعض الاصحاب قوله واجاد بشيء . من العالم
مع كراهته الخ تفسير المولف للكراهة بقوله اي عدم ارادته يدل على ان المقابل ينتهل
تقابل العدم والملكة وقول الامام الكشي لا يتصور في الالوف عدم ارادة عن شانه ان
يراد فيه فكان المعتبر في الاعدام سلبها للملكة نفسها لا باعتبار تعلقها والكراهة
سلب لنفس الارادة والتقييد بكونه من شانه ان ينتفع بها المنتفع بها قبل له
قوله او مع الخ هو الخ الاربعة معطوفة على محذوف وفي بعض عدم ارادته اي عدم
ارادته لا مع الخ هو الخ او مع احد هذه فليس من عطف الخاص على العام خلافا
للامام الكشي وعطفه او بالتعليل او بالطبع على مع كراهته سهو لاقتضايه انهما ليسا
من افراد الكراهة وليس كذلك على ان كلامه بعد ينافيه وقوله انما يتم في نحو
اراد قتله اي بمعنى الشهوة والميل سهو لتصريح صاحبي المواقف والمقاصد بعكس
بمخالفتهما للشهوة وفي تقدم في نحو وكذا جعله الكراهة تقابل الشهوة وانما تقابل
بلهما النية فان في شرح المقاصد الارادة تخالف الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة
تخالف النية اه والحاصل ان الارادة تقابلها الكراهة والشهوة تقابلها النية
كما مر في نحو جمع وذاهيك بالعضد وسعد الملة والدين وبهذا تعلم سقوط
تعقب الشريف زكريا على شيخه المفتتح في جعله ضد الكراهة الارادة واقراره
الامام الكشي لذلك فتصور فالكراهة ليست الا عدم الارادة وتفسير المولف بها لنحو مجيء
ايضاح وكذا قوله في الشرح احتراز امر الشرعية الخ المقام يحتاج الى قيد فلو لم يفسرها
ما ورد عليه بشيء . قال مله والخ هو قال في القاموس ذهل عنه كمنع ذهلا وذهولا
تركه على عمد او نسيه لشغل قال في فصل الغين غفل عنه غفولا تركه وسها عنه
اه فجعل الغفول يشتمل التقييد الاول بتركه عن عمد او نسيانه لشغل بخلاف الثاني
وكلام المواقف يدل على تقابلهما فانه قال السهو كانه جهل بسبب التصور عدم الحد
استثبات التصور حتى لو تنبه تنبه وكذا الغفلة ويفهم منها عدم التصور وكذلك
الخ هو قوله وبهذا اندفعت الملحظة من الجملة السابقة الى قوله فلو ابقى عدم العالم

نفوا لعنهم الله جميع الصفات ظاهره ان نفيهم الصفات لاجل قولهم بالتعليل كقدم العالم وليس
كذلك اذ الفلاسفة نفت الصفات الموجودة كالمعتزلة لوجوه عندهم منها انها
لو كانت زايدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا عن الوجوب ومنها
ان الصفة الزايدة ان لم تكن كما لا يجب نفيها وان كانت لزم استكماله بالغير وهو يوجب
النقص ومنها لزوم تكثر القدماء وقد ذكر في شرح كبراه بعض حجج الفلاسفة في نفيهم
الصفات الوجودية ولم يذكر انه مبني على قولهم بالتعليل فتعين استيناف قوله ونفوا
الخ وليس عطفا لما واعلم ان الفلاسفة وان نفت الصفات معترفون بالاسماء كالمعتزلة قال
في شرح المقاصد بعد ذكر خلاف الفرق في الصفات الثبوتية ولا خلاف في ان الله تعالى عالم
قادر حي ونحو ذلك وقال في موضع اخر اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على
اطلاق القول بانه مريد اه فلو كان نفيه الصفات لاجل التعليل ما اثبتوا الاسماء نعم
لما كان كونه مريدا منافيا للتعليل اولوه على وجه لا ينافيه قال في شرح المقاصد والفلاسفة
الى ان الله موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والارادة وعلموا ان في نفي الارادة عنه شناعة
والحاقا لفعله بافعال الجمادات فاولوا اثبات كونه مريدا على وجه لا ينافي
كونه موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم خير وكمال من حيث
كذلك او عن العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدور ذلك
الفعل عنه حال كونه غير مغلوب ولا مستكره والله تعالى عالم بذلك فيكون مريدا
واعترض بان الارادة والكراهة لو كانتا نوعين من العلم لاختصتا بذوي العلم واللازم
باطل لان الحركة بالارادة ماخوذة في تعريف مطلق الحيوان فاجابوا بان الارادة
المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانه الى الفعل والترك وهي منفية عن الواجب اه فعلم
من كلامه انهم معترفون بمعاني هذه الصفات مثبتون لاسمائها كلها الا المريد
فيأولونه لمنافاته للتعليل وعلى هذا كونه قادرا لا ينافي ذلك وهو ظاهر اذ لم يذكر
احد فيما علم انهم ينفونه او يؤولونه خلاف قول المراكشي انما يلزم عليه نفي صفتي
التاثير من القدرة والارادة وخالف نقله عن الفهري انهم ينفون العلم كيف والعلم ثابت عندهم
وانما المنسوب اليهم في كلام الائمة نفي نوع منه وهو العلم بالجزئيات فقط
الا ان يقال المراد نوع منهم كما يؤخذ من قوله قدماء الفلاسفة وبهذا صرح الفهري فانه

قال

قال فخ ما. الفلاسفة يقولون علم الله وعندهم اوجب الوجود موجب والموجب لا
يحتاج في تاثيره الى شعور بتاثيره كالشمس الاضاءة عندهم يعتقدون انها
علة ومناخ وهم فلاسفة الاسلام وغيرهم لا يجيزون بوصفه تعالى بالعلم حقيقته
والمعنى بفلاسفة الاسلام الحاقنون لدماجهم باكفار الاسلام كابن سينا. وابو البركات
ونظرائهم من الباطنية الذين يقولون البارئ بجهات اضافية وكلهم ملبسون بالحلاف
ان البارئ تعالى عالم فيقولونه ويجعلونه على غير حقيقته وهم الملاحدة لعنه تعالى بالجر. بات
اه وقوله الى الكشي في قول الشيخ الملحدة من الفلاسفة هل من للبيان والتبعيض قلت
الظاهر الاول وان المؤلف في شرح كلامه تكلم على فهمهم الصفات وتعرض لحجتهم من غير
تعرض بالفلاسفة واخرى بالملحدة ولا يخفى ما في متن ارفوا المؤلف وفي شرحه
صراحة فيما قلناه تغليط الخ ليس في مقالتهم هذه ما هو مخل بالحكم وانتصر المؤلف على
الايجاد في قوله وايجاد لانه محل النزاع قوله وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل وما في
معناه الخ قد خرج وما في معناه كل منافٍ للعلم من الظن والشك والوهم والنسيان
والنوم وكون العلم نظريا والغفلة والخ هو او لا مانع من وجود هذه امور منافيين للذات لا
ابضا والتقابل بين الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما والعلم تقابل
العدم والملكة وكذا بينه وبين كل الشك والظن والوهم والنسيان والغفلة والذهول
لان هذه كلها ترجع للجهل البسيط كما يوخذ من المواقف والمقاصد واما الجهل المركب
وهو اعتقاد جازم غير مطابق فالتقابل بينه وبين العلم تقابل الضدين لصدق حد كل
الضدين عليهما وسمي مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل فالتغاير
المعتبر لهما متصل فكان وجه المغايرة بينهما بالنسبة الى المتعلق وهي مطابقة
وعدم مطابقة والنسبة لا تخرج حقيقة المنتسب والامتياز بالامور الخارجية لا يوجب
الاختلاف بالذات الشافعي اه من اعتقاد ارض الصباح الى المساء ان يعود الى الخبر وكان فيها
الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا يختلف بحسب الذات ضرورة انه
كان اولا عالما ثم انقلب جهلا والانقلاب لا يتصور الا مع عارض مع اتحاد الذات قال
الاصحاب المطابقة والمطابقة اخص صفاتهما فيلزم من الاختلاف فيه الاختلاف في
الذات واما التقابل بين الموت والحياة فتقابل العدم والملكة لانه عدم الحيوة عما من

شانه الحيوة بالفعل فيكون عدم ملكة للحيات كما في العمى الطارئ بعد البصر لا مطلق العمى
ولا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة موتا قاله التفتازاني قلت
انظر اشتراطه هنا تقدم الملكة بالفعل مع انهم لم يقولوه في انواع المنافات وانما اشترطوا
في الملكات كون المحل قابلا لها اما بحسب الشخص او النوع او الجنس على حسب ما تقدم
وعبارة العضد هنا الموت عدم الحيات عما من شانه ان يكون حيا اهـ وهي احسن الا ان
يقال انما قال ذلك هنا باعتبار ان الموت لا تطلق الا على ما تقدمه حيات فلا ينافي ما قالوه
في الملكات وهذا هو الظاهر من كلامه وقيل الموت كيفية تضاد الحيوة فيكون وجوديا قال
في شرح المقاصد على هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك
يقتضي زوال حيات الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وقد يستدل على كون
الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بالخلق ويجاب بان المراد
بالخلق التقدير ولو سلم فالمراد بخلقه احداث اسبابه على حذف مضاف وهو كثير في الكلام
ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج اهـ والتقابل بين السمع والصمم
تقابل العدم والملكة وكذا بين الكلام والبكم صرح بذلك في المواقف تنبيه قول
المؤلف وما في معناه منسحب على الاربعة بعده حذف منها لدلالة الاول عليه كما
يؤخذ من شرحه فما في معنى الموت كون حياته ببنية وروح ومزاج وما في معنى الصمم
كون سمعه بجارحة ويتعلق ببعض الموجودات دون بعض وكذا العمى والبكم اذ المراد
بالمنافي ما كان بحسب الذات او بحسب اللازم واستعمل المؤلف رحمه الله البكم في مقابلة
الكلام النفسي الذي هو معنى قائم بالذات مع انه في العرف انما يقابل الكلام الحسي المنتظم
من الحروف والاصوات كاستعمال صاحب المقاصد في مقابلته السكوت ولا مشاحة في
ذلك قوله واضداد الصفات المعنوية الخ فان قلت انما لم يقل فيما مر والمعنوية وا
واضحة من المعاني واحتاج لبيانها قلت لما كان هناك بصدد بيان ما يجب اعتقاده
وبيانها لا يؤخذ من المعاني والاعتناء بما يجب اعتقاده واثباته اتم مما يجب سلبه احتاج
لذلك هناك قوله واما الجائز في حقه تعالى الخ اما معطوفة على محذوف استغناء بذكر
احد القسمين عن الاخر والتقدير اما الواجب والمستحيل في حقه تعالى فقد عرفته وا
واما الجائز الخ لما فرغ رحمه الله من بيان ما يجب له وما يستحيل اخذ في القسم

الثالث

قوله في الاصل في الفصاحة والبلاغة حقيقة الفصاحة هو اللفظ الدال على المعنى بشرط ايضاح الغرض المقصود منه وحقيقة البلاغة هو اللفظ الدال على المعنى بغير ايضاح الغرض منه اهـ ما وجد مقيدا غير منسوب

الثالث وهو ما يجوز في حقه تعالى فاخبر ان كل ممكن يجوز في حقه تعالى فعله وتركه ولا يجب
عليه شيء منه فلذا اتى بكل مضافة للممكن فيستغرق جميع افراده قال المؤلف في شرح
كبراه واعلم انه ليس المراد من هذا القسم رجوع الجواز الى صفة من صفات ذاته تعالى عن
ذلك بل الى تعلقها بفعل من افعاله جل وعز اذ يستحيل ان يتصف الله سبحانه بصفة
جائزة لما عرفت من وجوب الوجود لذاته وجميع صفاته وقال في شرح وسطاه الترجمة
بما يجوز في حقه احسن مما ترجم به امام الحرمين في الارشاد من قوله باب القول فيما يجوز
على الله لايهام هذه الترجمة ان الله تعالى يتصف بصفة جائزة وقد عرفت انه جل وعز واجب
لا يتصف الا بالواجب والجواز انما يتطرق الى افعاله من حيث انها متعلقة ببعض صفاته
ولا يتطرق الجواز الى ذاته ولا الى صفاته صفة تقوم به بوجه من الوجوه اهـ ونسبة
المراكشي هذا الكلام لشيخه قصور واعتراضه بايهام عبارة المؤلف ايضا بدليل اطلاقها
فيما سبق على ما يتصف به الله سبحانه يرد بان عبارة الامام اظهر في الايهام
بشهادة الذوق السليم وقوله ففعل كل ممكن او تركه احسن من قوله في وسطاه واما
الجائز فهو كل فعل من افعاله تعالى اهـ وقول المراكشي الترك فعل ولذا اكتفى به في الوسطى
وبناه في الصغرى على ما هو المتعارف من مقابلة الفعل بالترك خلاف قول المؤلف في شرحها
قوله كل فعل من افعاله يعني وكذلك كل ترك من تروكه تعالى فانه ايضا جائز لا واجب
ولا مستحيل وانما استغنى بالفعل عن الترك لانه مقابله والحكم على احد المتقابلين با
لجواز يستلزم مثله في مقابله اهـ واعلم ان مراد المؤلف كغيره الرد على المعتزلة
فانهم اوجبوا على الله امورا على اصلهم من تحكيم العقل الاول اللطف وفسروه بانه الذي
يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء فانا نعلم ان الناس
معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية الثاني الثواب عن الطاعة لانه مستحق للعبد
الثالث العقاب عن المعصية زجرا عنها فان في تركها التسوية بين المطيع والعاصي
وفيه اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها الرابع الاصلح للعبد في الدنيا
كذا في المواقف وفي شرح المقاصد ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله
ما هو اصلح للعباد في الدين والدنيا وقال البصريون بل في الدين فقط وهكذا نقل
المؤلف في شرح وسطاه الخامس العوض عن الالام قالوا الالم ان وقع جزاء ما صدر

بهذه الترجمة

عن العبد ثم يجب على الله عوضه والا فان كان الالم من الله وجب العوض واه كان من مكلف
اخ فان كان له حسنات اخذ من حسناته واعطى المجني عليه عوض الايلام له وان لم
يكن له حسنات وجب على الله اما رفع الالم عن ايلامه او تعويضه من عنده باجوز به ايلام
ايلامه ولهم على هذه الامور دلايل وبالجملة السمنة معهم فيها كلام لا نطيل به ومما
يدخل في قوله كل ممكن افعال العباد فهي مخلوقة له تعالى خلافا للمعتزلة ورؤيته تعالى ممكنة
ومعنى جواز هذا عندنا انه يجوز تعلق قدرته بخلقها فيخلقها الله على وفق ما اخبر به
ويجوز ان لا يخلقها وقالت المعتزلة لو استحالت الرؤية لاستحالتها لجهة او لمقابلة ورد
بان ذلك مبني على ما لهم من ان الرؤية بانبعاث الاشعة فتتصل بالمرئي وهذا باطل عندنا
اهل الحق بل الادراك عندنا هو معنى يخلقه الله بالعبد اذا سلم فان خلق في العين منه
سمي ابصارا وفي الاذن سمعا وفي القلب سمي علما وفي اللسان سمي نطقا وفي الجسم سمي حسا واختصاص خلقه بهذه المحال انما هو لمحض عادة
اجراها سبحانه وتعالى وعلينا عليها من السمع قوله تعالى اني ربها ناظرة وسؤال
موسى عليه السلام لها اذ لو كانت مستحيلة ما جهلها هو واجماع السلف الصالح
قبل ظهور البدع على قولهم النظر الى وجه الكريم ومرجع الصحيحين سترون ربكم
ومن المعقول الصحيح للرؤية الوجود فكل موجود يصح ان يرى والله موجود وضعف
هذا الدليل يجبر ما وجه حتى قال السنوسي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي ولا
يعارض ما تقدم من الادلة قوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك اخص من مطلق
الاشعاري بالاحاطة والاشعاري بعضها مسلم انه الرؤية لكل ما هو الدليل او
سلب العموم وقد يقال ان لفظ الابصار جمع محلى بالالف واللام فيفيد في الثبوت العموم
فسلبه يفيد سلب العموم وقد لا يفيد عموم السلب لان سلب العموم لا ينافي ثبوت
الحكم لبعض من الافراد وهذا كذب الله اليهود حيث قالوا ما انزل الله على بشر من شيء
بعد قوله فمن انزل الكتاب حيث ادعوا عموم السلب والادلة للمعتزلة بالاية متوقف على
تحقيق الثاني دون الاول وان الاشعرية لما نفى عنهم انه رأى المؤمنون في دار الكرامة ونقيض
الموجبة الكلية التي سلبتها الاية هي السالبة الجزئية التي دلت عليها الاية لا
السالبة الكلية التي لم تدل عليها فجاز ان تكون موجبة وهو انه لا يراه جميع الابصار

معنى الادراك عندنا

بل ابصار المومنين قال المولف في شرح الكبرى هكذا فجر الامام الخ هذا الجواب واليه اشار بقوله وهو من باب الكل الكلية اي السلب الدائم من باب السلب المتعلق بالمجموع من حيث هو مجموع لا من باب السلب المتعلق بكل فرد فرد اه قلت وكون الدائم من باب الكل غلط لان سلب العموم لا يقال فيه كل او وقع في كلام غيره من المحققين وذكر اه سلب العموم سلب للكلية الموجبة فيعود الخ بقي كذا هو مصرح به في الاسوار وفي كلام الدماينة والخ بقي موجبة او سالبة لا يقال فيهما كل لا معنى لكونه سلب العموم كلا لان المقصود منه سلب الحكم عن كل فرد فرد فيعود الى ثبوته الى بعض الافراد الخ على معنى الخ بقي والكل هو الحكم على المجموع باعتبار مجموعه وانضمامه ولا يشك في تنافي معناهما وهو ظاهر لمن تامل وانصف ولم يحمله بقية التقليد في عنقه وقد اعترض بشرح الخ جزاه الله خيرا في جواب الامام بقوله لا نسلم ان هذه الدائمة لا تفيد عموم السلب ولا نسلم انها اذا دلت على نفي العموم ولا تدخل على عموم السلب فانه لا ينافيه اه باختصار قال الفنيشي في شرح كبراه واعترض بشرح الدرر كذا هو قلت واعترض بشرح الدرر نحوه قول السعد في شرح مقاصده لا يقال اذا كان الجمع للعموم فقد دخل النفي عليه فيفيد سلب العموم وفي الشمول على ما هو معنى السلب الخ بقي كما عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل لا يراه كل احد والا لصدق كذبه لان الكفار لا يرونه لا خلاف فيه كما يستعمل لسلب العموم مثل ما قام القبيلة كلهم ولم اخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله وما الله يريد ظلما للعباد ولا تطع الكفور والمنافقين وكذلك هو في كلمة كل مثل لا يفلح كل احد ولا افعل كل حين ومثل والله لا يحب كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو لسلب العموم واه اعتبرت النفي اولا ثم نسبت الى الكل فلعموم السلب وكذا جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفي التقييد وقد يكون لتقييد النفي ممثل ما ضربته لكي يبدأ اهانة سلب للتعليل والعمل للمفعول ما ضربته اكراما لزيد بل كي اكرمه تعليل للسلب والعمل للنفي وما جاءني راكبا اي بل ماشيا نفي للكيفية وما جاء مستحيلا اي زحفا جاء مع الاستطاعة تقييد للنفي وعلى هذا الاصل حسبني ان لا اكرمه في صيغ النفي المذكورة اخ اختلفت فالفعل مثل ما جاء وجعل الدماينة النفي

مثل الامير من لا يحسن بالباقعة ح واوان اسناد الفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون ح
حقيقة اي افصح بقي الاسناد مثل ما فاز اللذان ذل صاحبه ومجازا اي افصح اسناد ا
مثل لنفي ما فاز ليلي وما فاز نهاري وما رحبت تجارته بمعنى سهل وافق وخسرت وكد اما ليلي
بناء وان كان كلامه على نفي الاسناد لان المعنى ليلي سلم وان متعلق النهي فقد يكون فيما
النهي مثل لا تذهب الى الصلوة وانتم سكارى وقد يكون فيما النهي اي كطلب النهي مثل لا تكفي
لتدخل الجنة وان مثل وما هم بمؤمنين لتاكيد النفي لا لنفي التاكيد وما زيد اضربت لاختصاص
النفي لا لنفي الاختصاص واغير الله اعبد لاختصاص الانكار دون العكس واذا تخففت
هذه فاما ان تلبث ايضا كقد لما حتى ان الشرط لا يكون سببا لمضمون الجزاء وقد يكون سببا
لمضمون الاخبار به واما علام كقوله وما بكم من نعمة فمن الله وان متعلق الاسم لا يكون فيما
للمطلوب وقد يكون فيما الطلب مثل صل لا نهارا بيضة وزيدا لا فاسقا غنى وهذا اصل كثير
التشعب كثير الفوايد يجب التنبه له والمحافظة عليه ولم يبينه النحو على ما ينبغي
قلت اشتمل الايه اذا تقرر هذا فقول الجمع المعرف باللام في النهي لعموم السلب
هو الشايع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا هذا المعنى اهم وانما
ذكر تدبر متنه لما اشتمل عليه من الفوايد كما قال الا ان جعله المعرف باللام في النفي يحتمل
سلب العموم وعموم السلب وان كان الشايع هو الثاني خلافا لما له في مقوله من انه لعموم
السلب بحسب وهو الكلام وخصه افادة الجمع المحلى باللام تعلق الحكم بكل فرد
مما هو مقرر في علم الاصول النحو وكلامه في الكشاف ايضا مشحون به حيث قال في قوله
تعالى والله يحب المحسنين انه جمع ليتناول كل محسن وفي قوله وما الله يريد ظلما للعلمين
انه ذكر ظلما وجمع العلمين على معنى ما يريد ظلما شيئا من الظلم لاحد من خلقه وفي
قوله ولا ذكر للخائنين خصيما اي ولا تخاصم عن خائن قط ثم قال وبالجملة فالقول بان الجمع
يفيد تعلق الحكم بكل واحد من الافراد المنتشرة كان او منفيا مما قرره الادباء وتشهد
به الاستعمال وصرح به صاحب الكشاف في غير ما موضع اهـ الا ان يقال انما ذكر في الجمع
المحلى باللام على صاحب المفتاح القايل بان اللام تستغرق الجنس استغراق الجمع
وان الجمع لا يدل الا على الاحاد المجتمعة دل على كل جمع جمع بل ينبغي احتماله لسلب العموم عند
التنزيل على ما فيه كون الكلام في معرض كلا انه لسلب العموم اذا تقرر عليه النفي

وأخرج الطبراني في الأوسط بسند صحيح عن ابن عباس أنه كان يقول ان محمدا صلى الله عليه وسلم
رآه مرتين مرة ببصره ومرة بفؤاده اهـ من كتاب الخصائص والمعجزات الكبرى للامام الحافظ السيوطي رحمه الله

على ما للشيخ عبد القاهر والفخر وغيرهما يشهد به الحق والسلم وكلام البلغاء الكمل
السعد وسوى بين محل كل وغيره هذا احتمال الوجيه لقوله في مطوله في قول الشيخ
عبد القاهر اذا أمكن وجه فزاد خال كذا في حيز النفي لم يصح الا حيث جاء بحصل كان
وبحصل لم يكن وفيه نظر لما فيه حيث لا يصح ان يتعلق الفعل ببعض مفعوله والله لا يحب
كل مختال فخور والله لا يحب كل كفار أثيم ولا تطع كل حلاف مهين والحق ان هذا الكلام
أكثر من كلي اهـ وفيه بقاء اذا لم يصح في هذه المثل تعلق الفعل ببعض لم يدل على شرعية

**وقوع الأول** حيث قلنا بجواز الرؤية هل هي واقعة قال الامام الذي ذهب اليه هذه الجماعة على
قولين نعم وبلى ولا نعم ولا بلى وفي اثبات انها نعم قولان كذا بلى لكن قولنا الثاني خارق
للاجماع وهو غير صحيح وقد من ما يدل على وقوعها من الكتاب والسنة ثم وقوعها خارق
بالاجماع لكنه إذا جاز عقلا لقوله صلى الله عليه وسلم ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت
رواه مسلم ورؤيته صلى الله عليه وسلم ليلة الاسرى مختلف فيها فنفاها عائشة وابو هريرة
وجماعة قيل وهو مذهب الجمهور واثبتها ابن عباس والمنصوص في الدنيا يقظة واما
في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف وسواء رآه على ما يليق بجلاله وكماله ام لا
لا يجب على الرائي حرام من الله وخلق من خلقه **قال القرافي** ادعى الرؤية
منامية ولي من الاولياء صدق وغيره كذب **الثاني** مختصة بالمؤمنين **قال النووي**
واما الكفار فيلقون ربهم وقيل يراه منافقو هذه الامة وهو ضعيف وهو الصحيح الذي
عليه جمهور اهل السنة ان المنافقين لا يرون ربهم كما لا يراه باقي الكفار اتفاقا اهـ وفي حديث
لا تفاوت نظر ففي مذهب قوم من اهل السنة الى انهم يرون ربهم تعالى ثم يحجبون بعد ذلك
فيكون عليهم حسرة **قال الجلال السيوطي** وله شواهد وبقاء الحس البصري
قال ابن البكماني والمعول عليه عدم رؤيتهم **الثالث** قلنا انها مختصة بالمؤمنين
خلافا لمن ذهب الى انها منهم الا ولي الملائكة هل يرونه تعالى فذهب الحبر ابو عبد الاصلاح
الى انهم لا يرونه لانهم فيما اعلم انهم يرونه كما نص عليه الاشعري وتابعه على ذلك
البيهقي وابن الفرج والبلقيني وهو الراجح انتهى مومن الجن اولى بالمنع منهم وجزم الجلال
السيوطي بان الجن تحصل لهم الرؤية في الموقف مع سليمي الخلق فقط وتحصل لهم
في الجنة في وقت ما من غير قطع بذلك لكن بالاحتمال راجح واما انهم يساوون الانسان

(قال صاحب الكواكب والبلقيني بعد ان حكيا مقالة الشيخ عبد السلام الملائكة والجن اهل)

في الرؤية في كل جمعة والظاهر خلافه الثالث النساء ويبعث ثلاثة مذاهب آخرها لا يرونه نفس هن في الجماع والعدم نص في الاحاديث والثاني يرونه اخف من عمومات النصوص الواردة في الرؤية والثالث يرونه في الاعياد فانه تعلى يتجلى فيها تجلياً عاماً وهذا القول جزم به الجلال السيوطي والعابدي فاليعاد وسماع الجلسة في رؤية الله للنساء الرابع مؤمن الامم السابقة ويبعث احتمالان كالذي قبله قال الاظهر مساواتهم لهذه الامة في الرؤية الرابع الرابع الى اربع محال الرؤية الجنة من غير خلاف اجل ذاجي واما رؤيته في عرصات القيامة ففي الحقيقة ما يقتضي وقوعها للمؤمنين فيها هو الصحيح وقال غيره لا نص فيها والعقل يجوزها والعادة السنة محتملة وجزم السيوطي في تحفته فيما نهاية الموقف حاصلة لكل احد من الخلائق قلت وهو الذي اختاره احد الاقوال المتقدمة قال بعضهم وما قاله السيوطي هو الحق لا محتمل السنة به والاعبرة بقول من قال لا نص فيها الخامس وقف الرؤية قال الحافظ ابن رجب كل يوم كان للمسلمين عيد في الدنيا فانه عيد لهم في الجنة يجتمعون فيه على زيارة ربهم ويتجلى لهم فيه ويوم الجمعة يجمع يوم المزيد في الجنة ويوم الفطر والاضحى يشارك النساء فيهما الرجال في الرؤية كما يشهد لهما معهم في الدنيا خرجن الجمع قال الجلال السيوطي ويشهد له ما اخرجه الحارث فلحقني عن انس عنه صلى الله عليه وسلم اذا كان يوم القيامة زار المؤمنون ربهم فاحظى ثم بالنظر اليه كل جمعة ويراه ويراه المؤمنات يوم الفطر ويوم النحر قال الجلال السيوطي واذا استثنى ازواج الانبياء عليهم السلام وبناتهم وصالحي الصحابيات فاقول انهن يرينه في غير الاعياد ايضا خصوصية لهن كما اختص الصحابيون كابي بكر وعمر رضي الله عنهما بمزية في الرؤية ليست لغيرهم واما خواصهم كالنبي والانبياء ففي كل يوم مرتين ربهم بكرة وعشيا السادس وقف للقرطبي في تذكرته ان اهل الجنة يرونه في الموقف ثم يحجبون الى ان لا يبقى في النار ممن يخلد الجنة احد فيتجلى لهم فيرونه في الجنة ثم لا يحجبون بعد ذلك اصلا ففي كل حال مشاهدون وبكل جارحة ناظرون قلت ما ذكره من كون المحتاهدة مسلم في اهل الخصوص كما نقل عن ابي زيد البسطامي ان الله عباداً لو حجبهم في الجنة ساعة لاستغاثوا من الجنة وجحيمها كما يستغيث

اهل

اهل النار من النار وعذابهم غير مسلم في غيرهم مما يدخل عليه الاحاديث وما ذكره من
نكتهم بكل جارحة نحوه للشيخ عبد الوهاب الشعراني في القواعد الكشفية حيث
نقل عن بعضهم ان رؤية العبد لربه في الجنة تكون بجميع الاجزاء البدنية وعن بعضهم
انها تكون بجميع اجزاء الوجه ورجح الاول بعضهم واختاره هو فيما قال اللقاني في شرح
جوهرته وعليه فقول المتكلمين يراه المؤمنون بابصارهم اقتصار على ما هو اتم الى يوم
عاد له وبيان ما هو المراد في السابع قال التفتازاني في شرح المقاصد اختلف
القائلون برؤية الله في انه هل يصح رؤية صفاته فقال الجمهور نعم لاقتضاء الدليل
الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا الحكم في سائر الحواس
اذ اعلمنا بالوجود فيما عند الشيخ حيث يجعل الاحساس هو العلم بالمحسوس
لذاته لا من اجل كونه مشمولا ملموسا لاختصاصه بذلك بالاجسام
والاعراض وانما الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس
وحاصله انه كما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك لصحة قولنا شممت
التفاح وذقته ولمسته فعلمت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزم امثالها بل يمكن ان يحصل
بدونها وتتعلق جميع الاجسام والاعراض وان لم يقم دليل على الوقوع لكنه
خبيء مجال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس والادلة الاكتفاء بالرؤية اهـ
وبالله تعالى التوفيق اما برهان وجوده تعالى الخ لما فرغ رحمه الله تعالى مما يجب
في حقه تعالى ومما يستحيل ومما يجوز وكان مختار عدم الاكتفاء بالتقليد اخذ في
بيان الكلام في ذلك لانها من قبة على حسب ما مر اما حرف شرط ثم فحكون التفصيل
وهو الغالب فيها نحو اما الذين آمنوا وعملوا الصالحات الاية وقد تجيء عنه للتأكيد
نحو اما زيد فقائم لانك ان اردت الاخبار الجيء بفيامه قلت زيد فقائم وان اردت
انه بصدد القيام وان القيام منه عزيمة وانه قائم لا محالة قلت اما زيد فقائم ومنه ما
خرجه اذ لا تفصيل فيها كلام طويل الذيل محله في النحو والبرهان لغة نحو الشمس
والحجة واصطلاحا عند المتكلمين ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
وعند المناطقة قول مؤلف من قضايا يقينية مستلزم لذاته قوله الخ جعلى الاول

الدليل البرهاني هو العالم مثلا وحدوثه او امكانه وجه دلالته انه لا بد ان يكون مركبا وموصوفا وعلى الثاني هو قولنا العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث **فان قلت** المولف لا يوافق احدا من القوسين **قلت** يجاب عنه بانه من باب تقديم الصفة على الموصوف اي العالم الحادث فيكون حجة على ما للمتكلمين خلاف ما بحثه من البرهين فانه حجة فيهما على ما للمتكلفة واكثر اهل العدل على الاخر. واستغنى بتركيبه عن بعض اجزايه" فيكون حجة واحدة على ما للمتكلفة وهو الذي تتبعوا البرهين ما عدى السمع والبصر والكلام فانه اكتفوا على الدليل مجازا ولا يوافق ما له في شرح كبراه والعدم الاحتياج الى خلاف كما يأتي وفضم الدليل اي العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث فيكون مذهب الصفي والكعبي الكبرى للعلم واشار بقوله لما ذكر بقوله لانه لو لم يكن له محدث ليبطل الكبرى اي كذا اركبه في شرح كبراه وصرح بان الصفي ضرورة لا يحتاج الى دليل وان قوله لو لم يكن له محدث ليبطل الكبرى وهو ظاهر **و** قول المصنف في دليلي الصفي والكبرى واستغنى بهما عنهما سهو الا ان يكون مراده بدليل الصفي هو قوله وبدليل حدوث العالم فيعترض عليه بقوله واستغنى بهما عنهما فقط اذ الصفي مذكورة وبهذا تعلم ان قول المصنف كالشيء فتبصر ان البرهان هذا ما قصد به المتكلفة لا يصح لان ظاهره يوهم ان الادلة الثلثة المتكفي لا تكفي وليس كذلك ويبعد ان يكون المراد من البرهان المختلف بحقيقة الموصوف فيه فتأمل لا ايهام ولا بعد" المراد له كل عقيدة يبرهان واقام فيهما البرهان المتكفي ما عدى الثلثة المتقدمة وفي صرح فيهما يدل على ان البرهان فيهما غير حقيقته فلا ايهام اصلا في كلامه اذا لا يهام لو اتى ببرهان او براهين يشتمل العقايد كلها كقوله في كبراه يحتاج فيما يوصله الى العلم بمعبوده الى البراهين القطعية وتحاد الادلة السمعية فليس في عبارته في كبراه احسن من عبارته في صغراه كما قيل وفي قوله حدوث العالم اشارة الى اختيار انه علة الاحتياج الى الصانع وهو قول اكثر المتكلمين وقيل امكانه وهو مذهب الفلاسفة واختيار البيضاوي" والامام الرازي السبكيتي والسمعاني وقيل الامكان مع الحدوث بمعنى انهما مركبة منهما وقيل الامكان بشرط الحدوث ع ا ر امر تركيب العلة **قال** المولف في شرح كبراه والحق انهما كلاهما موصلة الى العلم بالصانع وهي اما ان تعتبر في الذوات او في الصفات فتكون الكل في الموصلة ثمانية من ضرب اربعة في اثنين وان اسقط منها كل من الامكان

بحشره الحدوث لانه يرجع الى الصورة الى لم يقل لا استحالة لان مجموع الامكان والحدوث
سقط بسببه من الثمانية كم يقال ينتفي ستة كم هو كذا عد هذا الفخر الرازي
وعد هذا المعلم اربعة لانه اسقط منها الكم بتغير الذي يتبين كبيهما من الدليل
واجمعت الفلاسفة على مذهبهم بان العقل لا يحكم كون الشيء غير مفتقر للوجود او
العدم بالنظر الى ذاته انه حكم بان وجوده او عدمه لا يكون لا لسبب خارج وهو معنى
احتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ واحتجوا على مذهب ابطال الخصم
بان الحدوث وصف للوجود متاخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
والوجود متوقف على تاثير الموثر فتاثير الموثر متاخر عن الاحتياج اليه والاحتياج اليه
متاخر عن علة الاحتياج وهي بسيطة فلو كان الحدوث علة الاحتياج او جزءا
او شرطها للزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين وقالوا السبب
الاحتياج وهو الحدوث لان العقل انما لاحظ كون الشيء ربما يوجد حتى العدم
حتى يحتاج الى علة فتوجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه ضروريا غير
الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هذا الامكان لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية
الماهية فيتاخر عن الوجود المتاخر عن التاثير المتاخر عن الاحتياج الى الموثر قال السعد
والجواب هذا لان العقل انما هو بحسب الحقيقة معناه انه يلاحظ الامكان والحدوث
فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول الجزء هو التحيز لا بحسب الخارج بان يتحقق
الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الجويني لا يفيد الا بطال
مغالطة واما ابطال الاقسام وكلام المتاخرين فظاهر وبالقبول جدير واعترض بانه
لو كان علة الاحتياج الى الموثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن والحادث حتياج
لزم احتياجهما حال البقاء لدوام المعلول بدوام العلة والملزم بالكسر لان التاثير ح
اما في الوجود وقد حصل بالجزء وجود الموثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول السابق
واما في البقاء او في امر اخر متحقق وهو تاثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث
فيلزم استغناء جزء الموثر في كون الامكان علة الاحتياج فساد اخ وهو احتياج
الممكن الموثر حال عدمه السابق مع انه نفى بعض ازيد لا يعقل له موثر والجواب الى
ان معنى احتياج الممكن او الحادث الى موثر توقف حصول الوجود له او العدم او

استمرارهما على تحقيق امر او اتصافه بمعنى متتابعة بدون خلل وهو معنى دوام الملائكة
بدوام الموت وانما تحقق في الكلام فاستمرار الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا بالاضافة
الى الزمان الثاني وصحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لا تدخل الا على مخالفه البقاء لمطلق الوجود
ولذا ترى في كلام السعد فلئن بناء على المعترض عليهما الاحتياج حال
البقاء. واما ان السعد لم يدخل خلاف ما اصاحب جمع الجوامع من بنائه على الامكان فقط ثم
انا اقلنا العلة الامكان فليس في اقتنائهما منهما جان الاول دعوى الضرورة قال ممكن هذا
فتساوي طرفاه ومعنى كونه محوجا الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه الا لامر واجب
جمع تصورهما ضروري وهذا اختيار الامام قال في المعالم والعلم بان لكل ممكن محدثا
كالعلم بان الصبيان قد يحدث الله فيهم العلم عند الطمث وجه التشبيه من حيث كل منهما علم
لا يحصل فيه بالنظر بطريق البداهة كالعلم بان الحمار اذا احس بصوت الحشيش وقع الثاني الاستدلال
عليه وهو ان الماهية مقتضية للتساوي فلو وقع احدهما لا لمرجح كان ترجيحا وهو
خلاف المفروض وان قلنا الحدوث بمعنى انه ثبت حدوث العالم وكل حادث فله محدث
قال السعد بقولنا الكل يقين مبني على وجود الممكن والحدوث بلا موجد اذا تحقق هذا
يقول الموجد اما ان يكون احد الامرين الخ مبني على كون الامكان وهو والحدوث على ما
قال في شرح كبرى له فانه في نحو ما له في صقع الاحتياج قال ان الحادث اذا احتاج في الوقت المعين
والعقل لا يمنع صحة تعلقه على الوقت الذي وجد فيه بل وقبل او تاخره عنه بساعات
واختصاصه بالوجود في ذلك الوقت يفتقر الى مخصص والا كان احد الامرين المتساويين
مساويا للاخر انه راجح الخ انه وهو محال ثم قال وهذه الكيفية اعني كل كيفية من يستند الى
افتقار الحدوث الى سبب كل كيفية من يشوب الحدوث بالامكان عند الاستدلال على
وجود الصانع وعلى هذا الكل يقين عوض ما في المتن بالاختصار وعلى هذا فقوله حدوث
العالم الخ مع امكانه ان كان الخ اما بالبرهان عند المتكلمين والا فبلا خلاف والكشي
بانه قد ذكر الحدوث وجعله دليلا على ما عند المناطقة وليس كذلك انما غايته انه ركب
على ليلا من حدوثه واختار لبيان كبرى له ما يدل على الامكان كما وقع في شرح كبرى له فلا اعلم
حاجة لتقدير شيء. قال ملا سعد والعالم ما سوى الله وصفاته من مسمى الموجود اذ تسمى
بذلك باعتبار انه شيء. جعل به الصانع كالصانع لما يصنع به والخاتم لما يختم به وفي

العلم

الصلاح العالم الخلق والالف واللام فيه للاستغراق اي لجميعهم وقد روى عن مقاتل انها ثمانون الف عالم خمسمائة في البر وخمسمائة في البحر وعن الضحاك هي ثلثمائة وستون على عدد حجرات عرات لا يعلم عددهم وستون الفا مكسيون بحر جونه وقال ابن الحبيب لله الف عالم ستمائة في البحر واربعمائة في البر وقال وهب ثمانية عشر الف عالم الدنيا كلها عالم منها في اخراب الياسمين في البحر ثم يحتمل ان الموجب اكتفى على ما يجمع الاجرام والاجناس وغيرها على القول به وخصوا بيانه بما عدا الاجناس ويحتمل مراده ما يأتي قوله بل احدث لنفسه بل هذه انتقالية لا يهمنا هذه الجملة ولا بكمال الاذان الا تنقال انما يكون لغرض غير الاول كقوله تعالى بل تؤثرون الحيوة الدنيا وهذا ليس كذلك وقال المراكشي انتقال من اعم الى اخص لان نفي الحدوث اعم من حدوثه لنفسه اه وفيه ما فيه قوله لئلا يلزم ان يكون احد الامرين الخ هذا الوجود والعدم اذ الخصوص المكان المخصوص والزمان المخصوص والصفة المخصوصة ومقابل كل واحد من هذه جزء منها على مقابله كالمي جزء لئلا يلزم كونه مساويا له لئلا نه راجع عليه لئلا نه بيان اللزوم ووجود الشيء جزء كالمي جزء لئلا يكون ثبوت التساوي والمي جزء الخ اقيس محال لما فيه من الجمع بين متناقيين فيجب ان نهايم جزءا منفصلا وهو الفاعل المختار قال قلت المي جزء من كونه متصلا او منفصلا جزء المنفصل قلت لما كان المتصل الخ البطلان لما فيه من التقاوت والجمع بين متناقيين وهو تقدمه على نفسه او تاخره عنها لوجوب سبق الفاعل على فعله لا يشمله المي جزء ولا يسبق الوهم اليه تعيينا انم قال قلت المي جزء المنفصل اعم من كونه فاعلا بالاختيار بالطبع او بالتعليل فما وجه تعيينه قلت قلت جوابه استند لانه بالحدوث اذ على التعليل او الطبع يكون العالم قديما خ ع لو استند بالامكان لكان المي جزء اعم كان التقدم بالزمان يمنع استناده الى الفاعل المختار دون الموجب قال الموجب في شرح كبراه والفرق بين الاستناد لان بحكم بان الامكان المجرد وبين غيره من الحكم فان العلم بحدوث العالم جاز في لم يجز الامكان المجرد عن العلم بالصانع وغيره بتقدم ويبانه اذا احتفظ ان العالم ممكن لذاته ويدل على ذلك افتقاره وان كل ممكن لذاته من حيث هو قابل للوجود والعدم فالوجود له ليس لذاته وكل ما ليس له الوجود من ذاته فالوجود له من غيره ثم ذلك الغير لا بد وان يكون واجب الوجود لذاته والا لافتقر الى ما افتقر

الیه العالم وهذا او تسلسل علی ما یاتی ان شاء الله بیانه فی دلیل فقد الصانع والدور
والتسلسل محال فثبت العلم بوجود موثر واجب لذاته وقد خرج بهذا من هذا العلم بالصانع لانا مع احتمال ان یکون صانعا بالطبع والموجب لذاته فلا یکون العالم حادثا ویخرج
المصنف الی دلیل اخر لاثبات هذا المطلب الی ان قال وانت تری وکیف تاخر العلم بحدوث العالم فی
هذه الطریقة علی العلم بوجود الصانع فقط کما هو فی سائر هذه الطریقة وغیرها
من الطرق واما باختصاره به نعم ان قول الامام الکشی وهذا الذی ذکرناه الموقف لوجود الصانع
فقط وامکانه لیس علة ولا کیفیة فی دلیل اخ خطاء اخ نشاء من عدم تمییزه بین
الطریق وفهم الموقف حیث ظن ان هذا الدلیل ینتج العلم بالصانع کما قدمناه وهو ظاهر والله
والله الموفق تنبیه تعمیم الموقف فی تساوی کل من الدلیلین هو رای الجمهور فی الوجود
مع العدم وقبل العدم اولا بالممکن جوهرا کان او عرضا دلیلا وبالفعل التحقق بدون
تحقق سبب موثر وبحصوله بالفعل. منشاء من اجزاء العلة التامة للوجود الموقف الی تحقق
جمیعها ورد بان الممکن کما یستند وجوده الی وجود العلة یستند عدمه الی
عدم منها ولا معنی لعدم العلة سوی انه لم یتحقق جمیع اجزائه سواء تحقق البعض او
لم یتحقق وهذا الفیض لا یقتضی اولویة العدم بالنظر الی ذات الممکن بمعنی انه یکون
له نوع اقتضاء للعدم وقبل العدم اولا بالنظر الی السببیة کما لا یخفی والزمان والحوت
وصفاتهما دلیل عدم امتناع البقاء علیهما قوله وهذا دلیل حدوث العالم الخ اکثر هذا
الشرح العلم علی بعضه وهو الاجمال من مراده الدلیل الذی هدانا عند المناظرة والحق لتنبیه
بعض اتباعه وکیلا یدل علی ان هذا کلامه فی شرح کبراه فانه ذکر هنا متنها غیر
ما له هنا وقال فی الشرح وتقدیر الدلیل الخ اشار الیه هنا ان نقول الخ واعنی
بالدلیل افتراضی وضمه هنا ان نقول العالم ملازم للحادث اعنی الحادثة وکل ملازم
الحادث حادث ینتج العالم حادث صحة الصغری ما یاتی من مشاهدة التغیر
وصحة الکبری استحالة عروالملزوم عن لازمه وقول الامام الکشی بعد ذکر کبری
بنحو ما فلنا فیه تسامح فی اطلاق الدلیل علی وجهه غیر خاف لما علمت ان الدلیل
البرهانی عند المناظرة النظم المرکب الذی یاتی الوجه علی مذهب المتکلمین ان
الدلیل ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیه الی فکیف بعد ان رکبه علی ما عند المناظرة

ان

ان يصدر منه هذا الكلام على انه لا تسامح ولو لم يشر الى تركيبه بل اطلقه على
على ما عند المتكلمين ولا شك ان الملازمة للاعراض الحادثة يصدق عليه انه مما
يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الخ وقوله ودليل حدوث الاعراض مشاهدة تغيرها الخ
هذا يحتمل انه اشار لتركيبه كالاول الا انه هنا حذف الكبرى للعلم بها وتركيبه
الاعراض مشاهدة التغير وكل مشاهد التغير حادث ينتج الاعراض حادثة
صحة الصغرى المشاهدة والكبرى لاستحالة طرو التغير على القديم ويحتمل انه لم
يشر الى تركيب بل استدل بمجرد المشاهدة وعلى كل لا تسامح في كلامه باطلاق الدليل
على وجهه خلافا للمراكشي اما على الاول فظاهر وكذا على الثاني لانه اطلقه على ما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه وهذا التغير والمشاهدة بيان للدليل لا هي نفس
الدليل قال في شرح الكبرى دليل التغير المشاهدة في بعضها كالحركات والاصوات
ونحوها فانها شاهد طارية بعد عدم ومعدومة بعد عروو القبول فيما
لا يشاهد فيه التغير كسكون الارض والالوان ونحو ذلك فان الارض يجوز ان تتحرك
وينعدم سكونها كما جاز ذلك في مماثلها من متحرك الاجرام وكذا اللون
المخصوص مثلا يجوز ان ينعدم لونه ويتصف بغيره من الالوان كما اتصف به
مماثله من الاجرام الجواهر والجواهر كلها متماثلة فيستحيل ان يجوز في بعضها ما
لا يجوز في الاخر من حيث ذاته فاستبان ان صفات العالم كلها تتغير اما بالحصول
او بالقبول وهذا من غير التفات الى دليل استحالة بقاء الاعراض اما اذا التفتنا
اليه فصفات العالم ح كلها تتغير بالحصول لا بالقبول الى العدم والى الوجود
تغيرا واجبا قوله مشاهدة تغيرها ظاهرها بل صريحه وظاهر كلام شرح
كبراه ان الاعراض نفسها تشاهد متغيرة وليس كذلك اذ لو كان تغيرها
مشاهدا ما اختلف فيه حتى قيل بكمونها وظهورها وانما المشاهد تغير
احكام الاعراض ولذا قال بعضهم قوله مشاهدة تغيرها اي تغير احكامها
على حذف مضاف ويحتمل ان الاحكام لما كانت معلولة للمعاني اي لازمة لها جعل
مشاهدة تغير الاحكام كمشاهدة تغير عللها لتلازمهما قال امام الحرمين
في الارشاد الجوهر الساكن اذا تحرك فقد طرأت عليه الحركة وقد طروها

على حدة وثبوا وانتقل السكون بحكم وهذا يقتضي تحقق وث السكون الذي لو ثبت قدمه
لاستحال عدمه قال قيل الحكم وبنى على من يرى عموم الخ كة كانت كامنة في الجوهر ثم ظهرت
وانكمل لظهورها السكون قلت لو كان كذلك لما اجتمع الضدان في المحل الواحد
ولما انعدم استحالة كون الشيء متحركا وساكنا فكذلك ينعدم استحالة اجتماع الخ كة والسكون
والسكون في محل واحد ثم لو ظهرت الخ كة من كمون استكنت اخرى لكان لنا ان نقول حكمين عليهما
فلم لا يتظهر ثبوت معنيين يقتضي احدهما كون الخ كة بادية ويقتضي الاخر كونها
مستكنة خافية قال الخ ال على اثبات الاعراض تناوب الاحكام وتعاقبها على الجواهر ثم
بلزم من وقوف ذلك الكمون والظهور معنيين ظهورها عند ظهورها وكمونها عند
حصول اثر الكمون ويتسلسل القول في ذلك ثم اجيب كون محلها متحركا لعينها
فلو جاز ثبوتها من غير ان توجب حكمها اللزوم تجوز في كل ابدا فيجاز ان يغلب ح
جنسها ويحيل حقيقة نفسها اه فحاصل كلامه على ان الاحكام هي المسماة عندنا وهي
كون الجسم متحركا وساكنا المعلومين لكل كة التي هي معنى من المعاني في قوله فان الخ ال على
اثبات الاعراض تناوب الاحكام وتعاقبها على الجواهر اه وقال ابن التلمساني في
شرح المعالم الجوهر لابد له من جهة فاما ان يكون مجاورا لها او لا والاول هو المتحيز
والثاني هو العرض وكل متحيز فاما ان يصح ان يتوسطهما متحيز ثالث او لا فالاول هو المتحيز
وان لم يصح فيجتمعان وما به تحقق هذه الاوصاف هو الخ كة والسكون والاجتماع
والافتراق اه قوله من عدم الى وجود لا يقال فيه استحال لان على الشيء بنفسه لان
الخروج من العدم الى الوجود هو الحدوث فكان قولنا استحال ابدا التغير على لازمه وهو
الحدوث او استحال ابدا العرض على الجوهر وهو الخروج من العدم الى الوجود فقط لان قوله
اخص من الخروج من العدم الى الوجود ومن الوجود الى العدم والى الاول جمع جواب
من اجاب بانه استحال ابدا المشاهدة والله اعلم خاتمة اعلم ان معرفة حدوث العالم
اصل عظيم معرفة مباني العقائد واس يتبنى عليها التحقيق ما ذكرته من البوابين ووجهه انه
عندهم يتبنى على اربعة اركان الاول اثبات زائد على الجرم الثاني اثبات حدوثه
الثالث اثبات لزومه وهذه الثلاثة اشتد البعد المؤلف بقوله ملازمته للعرض
الحادث الرابع استحالة حوادث لا اول لها لانا اذا اثبتنا الاصول الثلاثة واوردنا

الاستحالة

جاز ان يقال ان هذه الاربعة على لها معلو
ث وهي احكام
لها وهي
المتحيز ونفسا
حيز
والمجتمع
والمفترق
اصل

الاستدلال بها على حدوث الاجرام ربما اعترض الخصم بانه يلزم ذلك ان لو كانت افراد
ذلك الزايد الحادثة لها مبدو ونحن نوافق على حدوثها ونقول لا اول لها فالفلك
مثلا وان لازمته حركة حادثة لا يلزم حدوثه الا لو كان بجملة تلك الحركات مبدا
ليلزم من قدمه محال وهو كون الجرم عاريا عن الحركة والسكون اما اذا كانت الحركات لا اول
لها فلا يلزم ذلك فاحتيج لاثبات حوادث لا اول لها ولذلك ادلة كثيرة اقربها استحالة
ان نقول اذا كان كل فرد من افراد الحوادث حادثا في نفسه فعدمها كلها ثابت في
الازل ثم لا يخلوا اما ان يقارن ذلك العدم فرد من الافراد الحادثة او لا فان قارنه لزم
اجتماع وجود الشيء وعدمه واذ ذلك الفرد من جملة الافراد التي تقرر عدمها
في الازل واجتماع وجود الشيء وعدمه محال وان لم يقارن ذلك العدم شيء من
تلك الافراد الحادثة لزم ازلها لخلو الازل عن جميعها ثم الاصل الثاني وهو اثبات اولا
حدوثه يتوقف على اربعة اصول الاول ابطال قيام ذلك الزايد بنفسه الثاني ابطال
انتقاله الثالث ابطال كمونه وظهوره الرابع استحالة عدم القديم ووجه اثبات
التوقف على هذه الاصول ان جهة الاستدلال بطرو الوجود يستدعي ثلاثة امور
وهي ما عدا الرابع وح يلزم الحدوث والاستدلال بطرو العدم يستدعي
تلك الامور وح يتحقق العدم ثم لما لم يكن العدم اللاحق للوجود هو نفس الحدوث
احتيج الى بيان استحالة عدم القديم ليلزم من طرو العدم على الوجود سبق
العدم عليه الذي هو معنى الحدوث وبيان هذا الكلام انا نقول في تحقيق الاستدلال
بطرو الوجود للعرض كالحركة والسكون مثلا انه لو لم يكن طاريا لكان موجودا قبل
هذه الحال التي شهدنا طروه فيها ولو كان موجودا قبلها لم يخل اما ان يكون في محل
او لا فان كان في محل اما هذا المشاهد طريانه فيه او غيره فان كان هذا فقد كان فهو
كامنا فيه وان كان غيره فلا يصل اليه الا بانتقال عن غيره اليه وان كان في غير محل قبل ان
يطرا على هذا فهو اذا قام بنفسه فتوقفت الدلالة على حدوث العرض بطروه على ابطال
هذه الاقسام الثلاثة فح يستبين ان طروه المشاهد هو تجدد بعد عدم وهو معنى
الحدوث وكذا نقول في الاستدلال بطرو العدم للعرض بعد وجوده انه لو لم يكن قد
عدم لكان باقيا وهو اما ان يبقى في محل او لا فان بقي في محل فهو اما في هذا المحل او غيره

على حدوثه اما ان تكون بطرو الوجود بعد العدم او بطرو العدم بعد الوجود والاستدلال اصل

فان كان في هذا المحل فهو كما مر وان كان في غيره فلا بد ان ينتقل من هذا الحيز الى ذلك الحيز وان كان من غير محل فهو قائم بنفسه وانما ابطلت هذه الثلاثة لان الفرض والعدم لا يعقل ثم قلنا ان طرو العدم بعد الوجود يستلزم الحدوث الذي هو سبق العدم على الوجود ولا يقال ان هذا الدليل قديم ثم طرأ عليه العدم فيجيب بانه لو كان قديما لم يلحقه عدم وفتش عن ذلك وانما اقتصرنا بكلي والعدم انه لو لم يكن فانه يلزم ان يكون حادثا وهو المطلوب فتبين ان اثبات هذا الاصل الثاني متوقف على هذه الاصول الاربعة فنضمها الى بقية الاصول التي ينبغي عليها اعلم ان حدوث العالم مجموعها سبعة الاول اثبات زايد الثاني ابطال قيامه بنفسه الثالث ابطال انتقاله الرابع ابطال كمونه وظهوره الخامس استحالة العدم السادس اثبات تناهي امه السابع استحالة حوادث لا اول لها وكلها كما هو ظاهر ما عدا الثلاثة التي بعد الاول فتتكلم على ابطالها اما ابطال الاول والثاني فلانه لو قام العرض بنفسه او انتقل لزم قلب حقيقته فان الحركة مثلا حقيقتها انتقال جوهر من حيز الى اخر فلو قامت بنفسها او انتقلت لزم قلب هذه الحقيقة وايضا لو انتقلت لزم قيام انتقال بها وذلك الانتقال ينتقل ايضا فيلزم به انتقال اخر ويلزم التسلسل او قيام المعنى بالمعنى واما ابطال الثالث فان الكمون والظهور يوجبان اجتماع الضدين لان الجوهر اذا اخذ مثلا والسكون كامن فيه وجزء كنته لزم اجتماع الضدين فيه وهما الحركة والسكون ويوجب ايضا الى وجود الجوهر بعد وقوعه نفسه فان الحركة مثلا من جهة نفسها ان تنتقل بها الجوهر فلو كمنت لانقلبت حقيقتها وفارقتها صفة صفة نفسها وايضا فالكمون والظهور الخ ان قلما بالفرض وتعدا فيما على قولهم بانه يجوز ان يكون قائم ضربا بضارب انفسهما كالحركة والسكون المتعاقبين على الجوهر فان كان بتعدد احدهما عند وجود الاخر فقد نقضوا اصلهم في كمون الاعراض ولزمهم ما هو امنه من ملازمة الحوادث للجواهر وان قالوا الكمون والظهور اخذين للكمون والظهور لزم التسلسل والله اعلم بالصواب قوله واما جهان وجوب العدم له تعالى احتاج الى جهان العدم والبقاء لكونه اقام الدليل على اثبات الوجود فقط ومن اقام الدليل على اثبات وجوب الوجود استغنى به عنهما وما سلكه المؤلف اولى لان دلالة المطابقة اتم من دلالة الالتزام واعلم ان الافتقار انما كان لاجل تجويز امتناعه ما عدا الراجح الاول في قوله ان الله

وانما لم يستغن على الافتقار لدلالته على النتيجة وتقييدها بالبعد اولى منها بالقوة لان الكون الافتقار الخ اصل

بيأتي بالشمس من المشرق وأت بها من المغرب. والثاني قوله تعالى الخ أي بعد أول فلا
للاحب الدليل والثالث قوله تعالى الخ فالواو إما أن الله على بشر من شيء. فلم أنعم الكتب
الخ جاء به موسى الا ان يقال الاستثناء وقع الاحتجاج به الخ. او يجعل واو الحال
بالقوة ولو في كلامه كما مر او يجاب العقول للدلالة على ان العلم بالنقيض
بالنقيض. الاول ضرورة النقيض. الملزوم بالنقيض. الملزوم من غير التفات الى ان علة النقيض. الخ.
في الخارج ما هي لانهم انما يستعملون فيها في الفيا سيات لا كتساب العلوم والتصديقات
ولا شك ان العلم بالنقيض. الملزوم لا يوجب العلم بالنقيض. اللازم بل اللازم بالعكس وعند
اية الانسان بالعكس اي فيهي بامتناع الثاني لامتناع الاول الخ الشيخ سواء كان الشرط
والجزاء اثباتا او نفيا او احدهما فامتناع النفي اثبات وبالعكس ففي نحو لو كان ثانيا لم
امتناع عدم الكل اي لامتناع عدم الاثنين هذا مذهب الجمهور واعترض عليهم
الشيخ ابو الحاجب وليس هذا محل بسطه قال السعد واذا تصفحنا وجدنا اهل العربية
استعملوها في قاعدة اللغة اكثر لكن قد تستعمل في قاعدة اهل المعقول كما في قوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا للظهور ان الغرض التصديق بالنقيض. تعدد متم
الالهة لا جيان سبب النقيض. الفساد اه لا يقال الاستثناء المتصل شرط انتاجه
كلية شرطية والموجبة استعملها مهملة لتصديقها بلو لانا نقول المشتق اسمهم
فلا يحتاج ازاء الجزئية نحو قد يكون اركان الانسان متحركا الا حاجع كان كاتبا
فانه لا يلزم من ثبوت المقدم ان يكون كاتبا ولا من نفيه التالي نفي كونه متحركا الاصابع
أما المهملة فقد يكون فلم يقل احد بعدم انتاجها قال كلام مهم في جلاب في لحاشيه
قوله لكان حادثا اي بيان اللزوم والخ للواسطة بين القدم والحدوث في حق كل موجود
وقوله فيحتاج الخ بيان الاستثنائية المعنوية كانه قال لكن حدوثه محال للافتقاره
الى المحدث قوله ويلزم الدور الخ حقيقة الدور توقف الشيء على ما توقف عليه اما
بمرتبة او بمراتب والتسلسل ترتب امور غير متناهية قاله في شرح الكبرى ولم يخل التوقف
ثم تغيير لخوله في مراتب الخ اقل الجمع اثنان قال قلت اين يتصور التقدم بمرتبة الخ اقل ما احد
يحصل به الدور اثنان والتقدم فيهما بمرتبتين كما ان التأخر كذلك قال في الشرح يلزم وعليه
تقدم كل واحد منهما على نفسه بمرتبتين وقال في شرح الكبرى والوسطى لان كلا من احد

من الحدوث غير الذي يفرض ان كل واحد منهما اوجد صاحبه بلزوم ان يتقدم على نفسه بمرتبتين لتقدمه على ما يجب ان يتقدم عليه والتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء. فتقدم على نفسه بمرتبتين. ويمتنع ذلك بلزوم ان يتأخر عن نفسه بمرتبتين لتأخر شيء عما يجب ان يتأخر عنه والتأخر عن المتأخر عن الشيء متأخر عن ذلك الشيء. ضرورة اه **قلت** اما جعل الشيء نفسه فلا بد من مرتبتين لما ذكر وامتناعه باعتبار الشيء. وباعتبار انه هو غير نفسه فيكون بمرتبة واحدة وهو المراد في المتن فيه وفي الحاشية اثره لصانعه فيجب ان يتقدم على صانعه لوجوب سبق المؤثر على الاثر لكنه هو ايضا اثر لصانعه فيجب ان يتقدم صانعه عليه تعالى عما يخيل فيلزم ان يتقدم على نفسه بمرتبتين كما انه يتأخر كذلك **وبالجملة** اللازم في الدور تقدم حصول الشيء على تقدم حصول نفسه بمرتبتين وتأخره كذلك والمصنوع غير صانعه بمرتبة غير متهما البتة بالتقدم والتأخر اللازم مرتبة واحدة **قال المؤلف** والتسلسل محال لانه يؤدي الى وجود ما لا نهاية له وهو لا يعقل **قلت** هذا احد الطرق التي يبرهن بها على ان التسلسل وهو التعاقب صدفة بالكسر وقد بين انه يلزم على وجود حوادث لا اول لها انه يكون دخول في الوجود ومرور من كمالات الاجلالي وانتخاص الحيوان ونحوها على التعاقب واحدا بعد واحد لا نهاية له والجمع بين الوجود وعدم النهاية جمع بين متناقضين وهذا ظاهر اذ كل ما دخل في الوجود يقتضي النهاية والوجود **وقول** المصنف اكثفي لم يتضح لي وجه استثناء الوجود لا النهاية. وغيره يقول غيره واضح وكذا قوله ان احد صاحب المقاصد في هذا الوجه من الوجوه الضعيفة وبحث فيه منورا على المؤلف في اقتصاره عليه لان صاحب المقاصد لم يصرح فيه بالضعف والبحث لم يكن له بد لغيره وبانه قال وقد يجاب ليبان امتناع تعاقب الحوادث لا الى بداية ونهاية وجوده الى ان قال وعلى هذا لو كانت الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها لان ما لا يتناهى لا ينقضي ضرورة واللازم باطل لان حصول اليوم الذي هو فيه موقوف على انقضاء ما قبله وقد امتنع فان غير المتناهي انما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهي اه وكانه فهم الضعف من تعبيره على البحث بذلك ولا يتوجه على المؤلف بالذي ذكر لجعله باحد شقي تأمل على انه ما من كلي الا وقد اورد عليه نقض او منع او هما وخفي فيها انه يلزم مقارنة الوجود الذي لا يعدمه وقد مر جوابه وانه اذهب الخوف وخلائلها ويسمى برهان التطبيق قال

السعد

السعد وعليه التعويل ٤ كل ما يدعى تناهيه ثم يطبق بينهما بان يقابل الاول من هذا او هو الذي يوضع بالاول من ذلك و هكذا فاما ان ينطبقا فيتساوى الكل الخ. اولا فينقطع الطرف الذي فيه الزائد ويلزم ان الجزء اقل من الكل لانهما لم يزيدا عليهما الا بقدر متناه و ان زيد على المتناهي يكون متناهيا هكذا افاده السعد وفيه ان الموقف شرح كيف الا على غير هذا ثم قال السعد واعترض بوجهين احدهما انه فصل الدليل بانه لو صح لزم ان تكون الاعداد التي متناهية كلها ناقصة من اواخر اوائل الى غير النهاية واخرى من الاواخر الى غير النهاية ثم يطبق بينهما وتناهي الاعداد بالكل بان تتواطأ وان تكون معلومات الله متناهية للتطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهيها بالكل عند المتكلمين فانهما نقض المقدمة الاولية بان احدى الجملتين اذا كانت ناقصة من الاخرى لزم انقطاعهما بان الحاصل من تضعيف احد مراتب غير متناهية اقل من تضعيف الاخر من مراتب غير متناهية مع كلتا هيهما اتفاقا ومعلومات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات وشمول العلم للممتنعات ايضا مع كلتا هيهما اتفاقا عندها وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من الناقصة جزء من الزائدة ولا نسلم لزوم تساويهما فان ذلك انما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي مجموعا في كل فتساو ولا فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها والتناهي يستحيل ذلك في الزيادة والناقصة بمعنى كل عدد في احدهما فوق عدد الاخر وهو ليس بمذموم فيما بين المتناهيين وان نقص من احدهما الخ ٤ وقد يجاب عن المنع بعد عود الضمير ونحوه ان كل جملتين اما متساويان او متفاوتان فان بالغة واحدة والنقصان بان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقض بتخصيص الحكم فيما خلت وتحت وجود في كل ١٧ ب في الاعداد الى آخره بان المراد من الاعتبارات العقلية ولا يخرج الوجود من العدد والا لما هي متناهية وكذا معلومات الله ومقدوراته ومعنى كلتا هيهما انها تنتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور الخ اه باختصار وابعدها لو وجدت حوادث لا اول لها للزم او يقع عند كل حادث وجود حكم فيما لا نهاية له لان صحة الحكم تتبع صحة المحكوم به والمحكوم عليه وهو ايضا فيما لا نهاية له صحيح على دعوى الخصم بوجود الحكم بعد لكن صحيح ضرورة لكن هذا الحكم محال فيبطل ما ادى اليه انه لو وجد لم يخل اما ان يكون له اول او لا والثاني باطل فكذا ما ادى اليه اما بطلان كونه لا اول له فان من ضرورته ان تنطبق كل فرد

من ان ازاده حوادث ليحكم عليها بالانقضاء فيلزم ان يسبق جنس المحكوم عليه وهو ازلي
جنس الحكم وهو ازلي ايضا وسبق الازلي على الازلي محال وامثاله بطلان كونه اول فلانه يلزم
عليه ان يوجد عدد متناه في نفسه لكن زيد فيه واحد اقصاء الجميع غير متناه وهو باطل
لان الزايد على المتناهي هي متناه فما تقدم وفي عوى الى الكشي ان هذا الكلام يومئ
الى ان الاولى ولا تفهم الابهام مقتوركا على المؤلف جعلها في كبراه كما يقال راجعا غبي ظاهر ولا
يخلو في قول الجبر انهما من تتمة الاولى على انهما لا تفهم الابهام والله اعلم خ ل مسهما ان الحوا
دث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان في وراء البعد من الان الى ما لا يتناهى
اكثر من وراءها من يوم الكوفان وحد وراء الشمس اكثر من وراء زحل وعدد الايام اكثر
من عدد الشهور والسنين وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه لان معنى تقصان
الشيء من الشيء بحيث لا يبقى منه شيء في مقابلة ما بقي من الزيادة يبتنا هي الناقص
ويلزم منه تناهي الزايد حيث لم يوجد عليه الا بعد متناه ورد بمنع تسليم المقد
مة الاولى بمنع الثانية وانما يصح لو لم تتكر الزيادة والنقصان من جانب المتناهي ولا معنى
للزيادة والنقصان هاهنا الان يحصل احدى الجملتين بشيء ثم يحصل الاخرى وهو لا
يوجب الانقطاع لكلي مراتب الاعداد فلت هكذا في النسخ هذه الكلمة جيء
جعد طي جواب التطبيق وهي في الحقيقة في جمع اليها والبرهان المذكور هنا يأتي هناك وفي
في كثير من النسخ لا تقبل بعد والكلمة فيما في كذا قوله واما برهان وجوب البقاء الخ عبر
بالامكان في قوله لو امكان بلجنة العدم ليفيد انه انما ابطل الامكان بطل اللحوق وجعل
الاولى ولينتج المطلوب وهو وجوب البقاء بخلاف لو عبر باللحوق لانه لا يلزم من احد
ابطال اللحوق جعلا ابطال الامكان ولا انتاج وجوب البقاء لاحتمال انتاج جوازه وهذا
باعتبار تخير العبارة ورشاقة اللفظ والجري على القواعد والا فلا انقطاع والمعنى يجري على
عند المتكلمين المطلوب والمراد بالامكان حقيقته بالاولى فلا حاجة لتكلف في قوله بارتكاب المجاز قوله لكون وجوده الخ هذا قياس اقتراني من الشكل الاول بين فيه الصغرى
وهي قوله لو امكن لحوق العدم والكبرى بالبرهان وبسطه على
كونه وجوديا ما في شرح كبراه ان نقول لو امكن لحوق العدم له تعالى لكانت ذاته تقبل الوجود والعدم
كل في اللحوق ومعلوم بالبديهة ان ذاته لا تقبل العدم بل هو واجب الوجود
انتهى

هو

هو والوجود سيان بالنسبة الى ذاته اذ القبول صفة نفسية للذات لا يتخلف فيلزم
افتقاره الى موجود يرجحه لما تقدم من وقوع استحالة وقوع الجائز لنفسه لكن افتقاره
محال اذ لو افتقر لكان حادثا لان اثر المخصص لا يكون الا حادثا واقتصر المؤلف على هذا البرهان
لقوله في شرح كبراه انه مختصر ومع اختصاره لا شبهة في شيء من مقدماته اهـ
ومراده الشبهة عند المتكلمين بخلاف البرهان الاخر فان الشبهة فيه بين المتكلمين
سنيهم وغيرهم كما يأتي فلا يرد ان هذا ايضا فيه شبهة اذ المقدمة الكبرى وهي قوله والجائز لا
يكون وجوده الا حادثا غير مسلمة عند الفلاسفة القائلين بالتعليل لما تقدم
ان القديم انما يمتنع استناده الى الفاعل المختار دون الموجب والدليل المشهور بين المتكلمين
وذكره في الارشاد فيه طول وتقسيم لم يجمع على بطلان جميع اقسامه وهو انهم
يقولون لو طرا العدم على القديم لوجب ان يكون له مقتض اذ طرو العدم لنفسه
بغير مقتض لا سيما اذا كان مرجوحا كهذا محال ثم ذلك المقتضي اما ان يكون
مختارا او لا والاول لا يفعل العدم اذ العدم ليس بفعل والثاني اما عدم شرط او
طرو ضد وكونه عدم شرط باطل لان ذلك الشرط ان كان قديما نقلنا الكلام
الى عدمه ولزم التسلسل ضرورة انه يكون لزوم شرط له وهلم جرا وان كان حادثا
لزم وجود القديم في الازل بدون شرطه وهو محال وكونه طرو ضد باطل ايضا لانه
ان طرا قبل انعدام القديم لزم اجتماع الضدين وان طرا بعد انعدامه فقد
انعدم القديم قبل بغير مقتض لاستحالة تاخر المقتضي عن اثره وايضا يلزم في الضد
الطاري ترجيح المرجوح ولا اقل من التساوي اذ دفع القديم السابق وجوده
طريان ضده اولى من العكس وايضا فالضدان قام بالقديم لزم اجتماع الضدين
والا بطل اقتضاؤه انعدام القديم لعدم اختصاصه ولم يجمع على بطلان جميع اقسامه
لان القاضي يقول ان العدم اللاحق يكون اثر الفاعل المختار كما تقدم وايضا لم يشتمل
المقتضي الا على ثلاثة ولا شك في انعدام انحصاره فيها عقلا لامكان ثم رابع
لانهم لم يرددوا بين النفي والاثبات وانما سلكوا فيه السبر والتقسيم فان هذه الاقسام
الثلاثة هي المذاهب المعقولة للخصوص في انعدام الجواهر والاعراض فمنهم من قال
تنعدم بطرو ضد ومنهم من قال تنعدم بفقد شرط ومنهم من قال تنعدم بفعل الفا

الفاعل واخذوا تلك الخواهب وجعلوها افسا ما وابطلوها فلخل عدم الموقف
عنه تنبيه بوخذ من كلامه توامكان يلحقه العدم الخ ما قاله الشرح كبير اه وو
سطاه انه يخرج بعض البرهان قاعدة كلية وهي ان كل ما ثبت قدمه امتنع عليه
العدم وعدمه لان العدم لا يكون الا واجبا للعدم ولا تنقض بالعدم الطارئ
فانه ينقطع بعدم الوجود لان الزمان لما ثبت قدمه موجود ثبت قدمه لا
العدم وتامله قوله واما برهان وجوب الخ الجملة الخ قوله لو ماثل تعبيرا منها
بجعل بالاسباب المتقدمة وهو الاجراء وصدقها وبحتمل ما هو اعم فيشمل الجعل
على القول بها وبشمل ما لم يقل به كما قاله الشرح وقدمه كبير اه كونه
من تسمية الخيال والثاني اولا قوله لما مر قبل الخ بيان لبطلان الثاني وزاد وجوب البقاء
وان كان يكفي في البطلان وجوب العدم فقط اشارة الى ما قاله الشرح لك البقاء
العدم بل ابقاء في غير هما كما قاله الشرح اه وفي لا يقدح في وجوب قدمه وبقائه وفي
كل وجه من اوجه الوهينه واقتضى عدم الحدوث تغلب بطلانه والدليل المماثلة لا يو
جبه بخصوصه قوله واما برهان وجوب قيامه بنفسه الخ تقدم ان معنى القيام
بالنفس هو الاستغناء عن المحل وعدم الاستناد الى المستند عن المحل والمخصص والمعنى
بنفسه له غير هنا عند المتكلمين واما ما في الشرح من التفسير اني من معنى قيام الشيء بالشيء هناك
وليس هذا محله بل ذاك احتجاج للمتكلمين عند امتناع قيام العرض بالعرض
ونصه جمهور المتكلمين على انه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكا بان معنى قيام
العرض بالمحل انه تابع له في التحيز الخ ما في الشرح اه كلامه عنه فتامله لك لعل وجه
وجعله تفسيرا لمعنى القيام بالنفس هو البداءة والمقابلة بينه وبين عبارة
المولف سهو وتخليط قوله والصفة لا تتصف بصفات الخ هذا اقتباس اقتراني من
الاشكال الثاني جيب به بطلان الثاني ونظمه الصفة لا تتصف بصفة المعاني ولا
المعنوية والله يتصف بهما ينتج الله ليس بصفة صفة الكبرى ظاهرة والصغرى
بالشرح هو ما اشار له بقوله اذ لو قبلت الصفة صفة اخرى لزم الاتي عنها او عرضها
ويلزم عليه في ذلك الصفة الاخرى التي قامت بها وهلم جرا الخ القبول ذهبي فلابد ان
ينتهي بين المتماثلات وهو محال لما يلزم عليه من التسلسل وهو اما لذاته له

من الصفات بالوجود وهو محال اه قلت اشار بهذا الى ان القابل للشيء لا يجوز
عنه او عرضه كما فهمه بالاحتجاج على منع اجتماع المثلين وهذه القاعدة
التي اسسها وبنا عليها هذا ابتدعها شارح احوال السبكي في منع اجتماع
المثلين وابدع تبعه الموقف هنا في والذي رايته للناس في الاحتجاج على منع اجتماع المثلين
ما فهمته هذا في السعد واما هنا فالذي في الموافق وشرح المقاصد للسعد =
ما نصه يمتنع قيام العرض بالعرض لوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع
له في التحيز بما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له
في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني توقف العرض على عرض قيام في الاخر
من جوهر به ينتهي الى سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح
فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بالجوهر بل هذا اولى لان
القائم بنفسه احق ان يكون محلا مقوما للمحل ولان الكل في حيزه الجوهر فتبعه
له وهو معنى القيام والعرض على الوجهين بانا لا نسلم معنى قيام الشيء بالشيء
التبعية في التحيز بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير خياله وهو منعوت
به كاختصاص العرض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمحل
لتحيز كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفة الجواهر الجزء عند المعتزلة
العلامية فظاهر ان يختص بالمتحيز لا بالتبعية ثم انتقل. قيام العرض بالجوهر
مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون لاختصاص الناشئ فيما بين
الاعراض بان يكون عرضا مختلفا بالعرض للجوهر انتهى اليه الانتهاء اه كلام السعد
باختصار واما القاعدة المعلومة في كون الشيء لا يخلو عن الشيء وضده فلم يذكرها
المتكلمون على العموم وانما ذكروها في الجسم قال السعد الملة والذي في شرح مقاصده
ومثله للعضد في مواقفه مذهب اكثر المتكلمين انه يجب في كل جسم احد الضدين من كل
عرض اي من كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان قابلا له كذا في نهاية العقول وقال
اما واحد من اهل الحق ان الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الاعراض وعن جميع اضدادها
ان كان له اضداد وعن احد الضدين ان كان له ضد وعن واحد من جنسه ان فقد عن كل
ضد له خلافا للدهرية الفايلين بالاجسام فقد بقي واتهما محدثة بصفاتها

والمعتزلة وشبهة من المعتزلة في جواز خلو الجسم عن الالوان اما هي فلا بد ان يوجد فيه شيء منها وللبغداديين منهم غير الالوان كذلك ثم قال السعد بعد كلام احتج الماخذون بان انضمام الجوهر بالجوهر اما بذاته او لقابليته له ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على السوية والجواب منع المقدمتين واحتج القايلون بجواز خلو الجسم بانه لو لم يخل لما ارتفع وقد ارتفع كالهواء والماء. لا يقال لا نسلم خلوه عن اللون حال غايته عدم الاحساس به لانا نقول عدم الاحساس به مع سلامة الحاسة وسايط الشروط دليل على عدمه وقد يجاب بان التشفيف ضد اللون لا عدمه او باختصار جاز ان كلام الاية في الجسم مع انه لم يلزم من تعميم ان القابل للشيء لا يخلو عنه او عرضه فتسليم الى اكثير القاعدة المذكورة في قيام المعنى بالمعنى وان ادعى الايراد المذكور عليها ليس في محله وانما خصص المعاني والمعنوية بقوله والصفة لا تتصف بصفات المعاني الخ لانها التي تقوم بموصوفها ويلزم فيها دخول حال او نهاية له في الوجود واما النفسية فواحدة اي حقيقة موصوفها والتسلسل فيها واما السلبية فلا وجود لمعدوفيها خارجا فلا يلزم من تقدير تسليمها دخول حال او نهاية له في الوجود ولذا كان الاتصاف بها بخلاف النوعين مشتمل كالبيان الخمسات والصفات ولذا توصف صفات المعاني بالوجود والقدم والبقاء والمخالفة والوحدانية تنبيه ما ذكره من الدليل على منع كونه صفة هو الذي افتتح عليه بعض تواليفه كهذه الاداة الحقيقة او صدر به في كوشكاه وقيل اخ وانه لو كان صفة لشيء ان يقوم بمحل لاستحالة قيام الصفة بنفسها ثم في لحاق المحل ان كان الالهام متعلقها فحدث الالهية وان انهم حدث الصفة بالالوهية واحكامها من كونها عالمة بكل معلوم قادرة على كل ممكن وبيدها الخ والمحل الذي قامت به لم يتصف بشيء. من لحاق الشيء ان يجوز قيام صفة بمحل ولا يتصف ذلك المحل بحكم تلك الصفة وفي الامثال لو قدر زيد في عقولنا قيام علم بمحل مثلا ولا يكتسب ذلك المحل ضد العلم القايم ان يكون عالما والسواد في محل ولا يكون ذلك المحل اسود لم يعقل ذلك ولا شك ان هذه الصفة التي حكم عليها بانها له في هذا الغرض لا بد وان يقوم بها العلم والقدرة والارادة الى غير ذلك من صفات الالهية وقيام تلك الصفات بها قيام بمحلها الذي قامت به ضرورة فكيف امتازت هي اعني تلك

الجمع

الصفة باحكام تلك الصفات حتى كانت عالمة قادرة مريدة الخ دون محلها الذي قامت
به مع ان جميع تلك الصفات انما تقوم بالحقيقة بمحلها لا بها فهو اولى ان يتصف باحكام
تلك الصفات منها فتكون الالوهية له على هذا اولى واحرى و دليل الجزء الثاني من جزئي
القيام بالنفس ظاهر ولم يذكر المؤلف رحمه الله تعالى منع اتحاده بغيره اما لاخذه من منع
كونه صفة يقوم بمحل لقوله في شرح كبراه واذا استحال افتقاره الى محل استحال اتحاده به
واما لمنعه في الحادث والقديم وهو في معرض الكلام على ما يختص بالقديم و معنى الاتحاد
صيرورة الشيئين شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا امتزج الماءان في اناء
واحد والاجتماعية كما اذا اجتمع الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء والهواء
صار بالغليان هواء واحدا والاستحالة كلون الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا بل
بان يصير احدهما الاخر الصائر بعينه اياه وذلك لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا
ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة الاختلاف بينهما ذاتي لا يعقل زواله اذ
لكل شيء خصوصية ما هو بها هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء. واعترض
بانه ان كان استدلالا فليس المتنازع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما
يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا يمتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثاني ان
الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط
كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما وحدوث
امر ثالث وايا كان فلا اتحاد وعلى هذا اقتصر في شرح الكبرى واعترض بانا لا نسلم
بانهما لو بقيا واحدا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدل الى تقدير
اخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون
احدهما فقط موجودا او لا يكون شيء منهما موجودا فكان هذا فناء لاحدهما
وبقاء للاخر وفناء لهما وحدوث امر ثالث واعترض بانا لا نسلم لو كانا موجودين
كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يكونا موجودين بوجود واحد فدفع
هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا
واما بوجود واحد فكذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء
للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع بانهما

موجودان بوجود واحد هو نفس الوجود يلزم الاولين صفار واحد او لم يكن التغاير
ع هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور مع خراسة
لال تنبيه. ن زيادة بيان وتفصيل التعبير اخي وانت خبير بحال دعوى الضرورة في
محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس بادغ من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق
قوله واما برهان وجوب الوحدانية الخ فيه علمت ان الوحدانية نفي التعدد المتصل
والمنفصل الوجودي الصفات كذلك ونفي التركيب الاعم فهذا البرهان الذي اقامه وهو
برهان التمانع يوخذ منه نفي التركيب في ذاته او يكون لاحد فعل كفعله وكذا نفي
التعدد المتصل في انه على ما قال شارح شرح كبرى لو كان جسما لم يكن جزء من اجزائه
ان يقوم بكل جزء صفة العلم والقدرة وسائر صفات الله لاستحالة وجود قديم غير الله
وبطلان البين والافتقار الى مخصص في جميع بعض الاجزاء بقيام الصفات بها دون بعض هو
لازم قيام الصفات بكل جزء محال لانه يوجب تعدد الالهة وسبق في برهان الوحدانية
ما يوهم ذلك في كلام الخ ميرك الارشاد هذا اقول الغرض من ذلك التنبيه على ان حكم العلم و
القدرة ونحوهما الاحادية لا يثبت الا للمحل الذي يقوم به ولا يثبت حكم المحل الذي يقوم به فقال
الشارح فلت مذهب المعتزلة ان كل صفة من مثل هذه الصفات اذا قامت بحي. او جهة
الحي للجملة المتصلة فان عنوان الحكم يثبت للجملة بما هي جملة فلا بد من تغاير
هذا الكلام السابق من ان كل تعدد في الحكم محل المعنى وان اراد ان كل جزء يثبت له
حكم المعنى كالمحل القائم به فالملازمة تستلزم ايضا على هذا ان يكون كل جزء عالما قادرا
حيا مريدا وفي اثبات ذلك تعدد الالوهية فاصول المعتزلة لا تستند الى ثبوت
الالوهية وقيام المعنى وانما تستند الى الاحكام فاذا اثبت الحكم لكل جزء لزم تعدد
الالهية فلا يحتاج الى ابطال تعدد الحكم اه وكذا نفي التعدد المنفصل في الصفات
واما نفي التعدد المتصل فيها ففي اخذه منه نظر وبيان البرهان الذي التزم اليه
ان نقول لو انتفت الوحدانية لثبت التعدد اذ لا واسطة بينهما ولو ثبت لثبت
التمانع لعموم قدرة كل منهما ولو ثبت لزم عجز احدهما اذ لا معنى لمنعه من
الفعل الا عجزه ولو عجز لم يكن اله لانتفاء التمانع بينهما ولو عجز لزم نفي العالم
وبيان لزوم التمانع لتعدد انهما اما ان يختلفا او يتفقا فان اختلفا كان يريد

احدهما

احدهما حركة جسم والاخر سكونه فان وقع مرادهما معا لزم اجتماع الضدين
وان لم يقعا معا لزم ارتفاعهما حيث لا واسطة كالفرض المذكور وان وقع احدهما
دون الاخر لزم منع الاخر ضرورة ولزم ايضا الترجيح بلا مرجح وان اتفقا فان قصد
ايجاد مقدور معين فان وقع بهما لزم حصول اثر من مؤثرين وهو ممتنع وان
وقع باحدهما لزم عجز الاخر ضرورة والترجيح بلا مرجح كما في الاختلاف ولا يقال
يقسم العالم بينهما قسمين ولا تمانع لانا نقول عدم تصرف كل منهما في قسم الاخر
منع لعموم قدرة كل منهما **تنبيه** قال السعد في شرح مقاصده بعد
ذكره برهان التمانع وهذا البرهان اليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا
الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم يتكون
السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل
باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخران فلما مر وان اراد
بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما
التنازع والتغالب ويتميز صنع كل عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل
بين اجزاء العالم هذا الالتزام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل
ويختل النظام الذي فيه بقاء الانواع وترتيب الاثار اه فجعل لزوم الفساد للتعدد
عاديا لا عقليا وقال في شرحه لعقايد النسفي واعلم ان قوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللايق
بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم
على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل
اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز
الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفايه بل النصوص
شاهدة بطي السموت وتبديل الارض ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا
يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى لو فرض صانعان لامكن
بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد المصنوع لانا نقول امكان
التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع

على انه يجب منع الملازمة اذ يجب ان تكون بالجعل ومنع انتفاء اللازم اذ يجب الامكان اه
قال في محكوله تعدد الالهة ليس فطعي الاستحالة للفساد وانما هو من المشهورة
الصادقة اه ونحوه في مختصره وانت تعلم ان كلامه في قوله فمعنى بان الملازمة بين التعدد
والفساد بل التمانع غير فطعية وسيفه بذلك الامدي حيث قال تبطل الملازمة
ليست خارجة عن مسالك العلل واشار بذلك الامام الرازي بقوله اجري الله الممكن
مجرى الواقع بنا على الظاهر واختلف المتأخرون في جعل التعدد جزءا من المستحيلين
فذهبت جماعة الى ان اتفاق الالهين ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال من حيث وقوعه
حتى اعترض بعضهم على بيضاوي في شرح مقاصده بقوله لان تكونهما اما بمجموع
القدرتين الخ بانه اذا كان على تقدير التمانع الفرضي فقد يقال لو وجد الاله عجز
لزم عجز تكون السماء والارض بان يفرض تمانعهما فالملازمة ممنوعة كان عجز احدهما
وجودهما لا يستلزم عجزا وقوع التمانع المفروض على ما فرض من جواز اتفاقهما على
التكوين والانتظام واذا كان اعني التمانع يبقى على الاطلاق فيكون تقييد بفرض تمانع كان
يقال لو وجد الاله لم تكن السماء والارض لان تكونهما الخ فيمكن اختيار الشق الاول من
التردد بناء على ان كمال القدرة بعدمها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة بشيء
على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه كما في ايجاد العباد عند الاستاذ ويمكن
اختيار الثالث بان يقال احد هما الوجود جعل القدرة الاخرى او يفرض ارادتان تكوين الامور
الى الاخر والاستحالة منهما معترض عليه فان الحجة برهانية والملازمة معه
قطعية وقد رفع قطعيتها بالوقوع التمانع ولعله اراد منع التكفي للاخر لجواز
كلام المستحسن اذ القطعي هو الذي لا يمكن تصور خلافه اصلا ولا محذور فيكون
الاخر له الخ. اقول غير قطعية بل جميعها او اكثرها هكذا لذا قال ابن مالك في المصباح
ينقسم الكلام الى منكفي وجدي فالاول ما كان جملته برهانا لمعنى التاليف قطعي
الاستلزام او الجدي ما كانت جملته امارة ظنية لا يفيد الا الجزم فاول من ذكر الذهب
الكلامي العلامة وزعم انه ليس منه بالخ. ان يشبه ولعله انما عنى القسم المنكفي
والجدي منه بالخ. ان كثيرا اه وبعض ايضا يخص ذلك بكلام صاحب التبصرة بكفي
من قال الى قوله الاية اعني قوله لو كان فيهما الهة الا الله الخ كتبه كاتبه هاشم كان الله

المذهب

الخ

الخ امنع الملازمة لم يتم الاستدلال الا الخ مستلزم ان جعل الله تعالى رسوله ما لا يتم الاستدلال الا به على المحتشى كبير وليلزم احد محظورين اما الجعل او السبعة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اهـ اما بتحقيق بيت هاذا التراجع الخ سلكه المولف على سبيل الاختصار وانما اقتضى المولف عليه لكونه المشار اليه بالاية الشريفة و هذا في اهين الخ منها انه لو تعدد الاله جاز به التمانع لا يجوز ان يكون من لوازم الالوهية ضرورة اهتشى انهما بل من العوارض فتجوز معا رفتهما فيبطل نفع جواز الاثنينية ويلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال و منها ان الواحد كان ولا دليل على الثاني فيجب نفيه واللازم جهالات لا تحصى مثل كون كل موجود نبصره اليوم غيبا الخ كان بالامس ونحوه الخ و منها انه لا اولية لعدد ما وبعد ما فلو تعدد الخ يتحقق عدد واللازم باطل لما سبق من الادلة على تناهي كل ما دخل تحت الوجود و منهم من استدل على الوحدانية بالادلة السمعية وهو راي امام الحرمين والامام الفخر والسعد في شرح مقاصد محتجين بان جحتة الانبياء وصدقهم بحالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية لانه اذا احدث حادث ما واستحال الوجود له بدون استناده الى واجب الخ انه حي عالم قادر مريد فقد اثبت وجوده فاذا اظهر الرسول معجزة على انه رسوله واثبت نصديقه بنصديقه له فقد ثبت صدقه فاذا اخبر بانه لا اله غيره فقد ثبت الوحدانية و نازع في الخ ابن التلمساني بان القايل انا رسول الخ الى عالم الرسالة وافعال المخارق على صدقه لا يجدي الوجود الخارق على صدقه ما لم يتحقق ان هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر عليه غير من ارسله ليكون جعله و لا يتم الخ الا بعد اثبات ان هذا المخارق كاحياء الموتى مثلا لا يفعله غير الله عز وجل وذلك يتوقف على اثبات الوحدانية وهذا اختيار المولف قال في كبراه وبعد اثبات هذا العقل هو الوحدانية بالدليل السمعي ومنعه بعض المحققين وهو راي ان ثبوت الصانع لا يتحقق بذلك ونحوه و لا اثر للدليل السمعي في ثبوت الصانع فكذا ما يتوقف عليه اهـ وقال في شرحها يعني ان ثبوت الصانع على سبيل التعيين لجعل الافعال لا يتحقق بذلك ونحوه الوحدانية اذ على تقدير عدد ما لا يجزم من الرسل الخ خلق ذلك الخارق له باختصار والحاصل انه لا خلاف في صحة الا

صح فقد ثبت بالدليل العقلي انه لا اله غيره فقد ثبت صدقه في ذلك بالدليل السمعي فاذا ثبت صدقه في ذلك ثبت بالدليل السمعي انه لا اله غيره اصل

الاستناد الى العقل وحده في عقد الوحدانية واختلف في صحة الاستناد فيها الى السمع فقيل نعم وقيل لا والاول اي الاكثرين اما على الجبر والاملاء الخ والثاني راي المحققين واليه مال الشيخ في الخبر ابن التلمساني قال الموجد وهو الحق واختلف في اصل العقيدة والحاصل بخلاف ان التوحيد كما قال الموجد في شرح كبراه على ثلاثة اقسام الاول ما لا يصح الاستناد الا عليه الا بالدليل العقلي وهو كل ما تتوقف عليه المعجزة وذلك كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وارادته وحياته اذ لو استند الى السمع على هذه الامور لدار والدور والثاني ما لا يصح الاستناد الا عليه الا بالسمع وهو كل ما يرجع الى وقوع جائز كالبعث وسؤال الملكين في القبر والصراط والميزان والثواب والعقاب والجنة والنار ورؤية تعالى وغير ذلك مما لا يحصى كثرة لان غاية ما يدرك العقل وحده من هذه الامور جوازها اما وقوعها فلا سبيل له الا السمع الثالث ما يصح الاستناد الا عليه بل من اعني السمع والعقل بحيث يستقل كل واحد منهما بالدلالة عليه وهو ما ليس برجوع جائز ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه وذلك كاثبات سمعه تعالى وبصره وكلامه وتجويز تلك الامور التي اخبر الشارع بوقوعها وقد اختلف في معرفة الوحدانية فقيل من القسم الثالث وقيل من الاول قال في الشرح وبهذا اتضح ان الاستدلال الخ الاشارة الى برهان التمانع كقوله في كبراه وبهذا الدليل بعينه اعني دليل التمانع تستدل على ان الله تعالى هو الموجد لافعال العباد والا تاثير لقدرتهم الحادثة ومثله في وسطاه وقوله وهذا الاقتران والتعلق الخ تقييد الكسب والتعلق والاقتران هو مختار حجة الاسلام كما سنراه واعلم ان الكسب من غوامض مباحث علم الكلام حتى ذهب بعض المثل وقيل اخفى من لكسب الاشعري قال في شرح المقاصد لابد اولا من بيان معنى الكسب فقد قال انه اسم بلا مسمى فلا تبقى بعض اهل السنة بانا نعلم بالبديهة ان لنا قدرة سوى الله ولا تاثير لا لقدرة الفعلية وتعلم باضطرار ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط ويسمى ان تعلق القدرة الحادثة كسبا واما لم يجز في حقيقته وقال الاملاء الكسب الذي هو جهة تحصل بقدرة

العبد

العبد لفعله الحاصل بقدرة الله فان الصلاة والقتل مثلا كلاهما حركة وتتمايزان بكون
احداهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة
بقدرة الله وخصوصية الوصف بحركة العبد وهي المسماة بالكسب وقريب من ذلك
ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله وتعيينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر
قلت ولعل وجهه ان التعيين ايضا بقدرة الله وكذا خصوصية الوصف وقيل ان
الفعل الذي يخلقه الله في العبد ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به تسمى كسبا
للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة تختلف بها
النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم
منها وجود امر حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنده
وجود الاثر هو الكسب وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد
القادر به وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور مع
صحة انفراد القادر به وما يقع لا في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور
بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون
مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا
فان الاتصاف بالقبيح لقصده او ارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي
المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليها وملخص الكلام ما اشار اليه
الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا
لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة
الله اختراعا وبقدرة العبد على وجه اخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب
وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع نوعا
اخر من التعلق اذ قدرة الله في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تتعلق
به عند الاختراع نوعا اخر من التعلق فحركته باعتبار نسبتها الى قدرته
تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله فهي خلق للرب ووصف
للعبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له اه
كلام السعد في شرح مقاصده وهذا القول الاخير هو الذي سلكه

بقدرة

فع على ان قدرة الله تعالى متعلقة بالعالم في الازل

الموقف لتعبيره عن الكسب في جميع مواقعه بالتعلق وحاصل هذا القول انه ه
يطلق على بقية التعلق حقيقة وعلى المقدور كالحركة بمعنى المكسوب كالخلق بمعنى
المخلوق وبهذا تعلم ان اعتراض المحشي على عبارة الموقف بان الكسب غيبي
الاقتران فصور على انه بعد ذلك حتى ما يوافق عبارة الموقف بقيل واوي بل عجب
منه قوله المسمى في الاصطلاح اي اصطلاح من قال ان الكسب كالاشعري والشيباني
للجميع المتكلمين لا خصوصية الاعتزال فيهم قوله بالكسب والاكتساب الخ وليس
الكسب والاكتساب ان الاكتساب فيه اعتمال ولا اوي بالمشي في قوله تعالى لها
ما كسبت وعليها ما اكتسبت لانه تشتهيه النفس وتنجذب اليه وكذلك
اجعل في تحصيله واعمل بخلاف الخبيث وهذا لانه على انه يثيب على الخير كيف كان
ولا يجازي على الشر الا بعد اعمال الكف منه سبحانه وتعالى قوله ويسمى العبد
الخ انظاهر ان المراد به الحيوان مكلفا كان او بعض استعمالاته وان كان الشايع
اختصاصه بمن يكون منه التكليف اذ كل حيوان له قصد واختيار ولا يدخل فيه
فعل الجماد اذ لا اختيار له خلافا للموقف في شرحه ومسلكه وتبعه على ذلك
المحشي ولا دليل له في قول صاحب المقاصد في معرض الاحتجاج للاهل الحق كما
يأتي ان النائم يصدر عنه افعال اختيارية الخ مما ه ملتزمانها الاختيار
للانها وقعت باختيار على ان لفظ الاختيارية لم يقع في عبارة صاحب الموقف
الذي ينسج على منواله بل قال فان النائم يفعل لا يشعر وان لم يحمل على ما قبله فهو
من كفيان العلم الخ كيف يقال ان افعال النائم اختيارية وانسعد نفسه
يقول كغيره الاختيارية هي الواقعة بقدرة العبد وارادته وقصده ~
وما اعتيد فهو ذهول غفلة عجيبة الخ من المحشي احاله البداهة التقليد لما
وجد من غير تامل وان يقال له لعل المعنى عن كلام شيخه المنجور في قوله ان افعال
النائم كالحركة ليست اختيارية ولا اضطرارية اه فقوله غير مسلم بل هو مسلم
نعم اختلف ائمة الكلام فيما يصدر من النائم هل هو مقدور له او لا اشارة هل
النوم ينافي القدرة او لا كما سيوفى والله اعلم قوله مذهب الجبرية قال في القاموس
الجبرية بالتحريك خلاف القدرية والسكون لحن او هو الصواب والنسبة اليه للذي واج

اه قوله مذهب القدرية فالراغب الفلاسفة القدرية جاحدو القدر اه وقال
في شرح المقاصد ورد في صحاح الاحاديث لعنة القدرية على لسان سبعين نبيا
والمراد بهم القائلون بنفي كون الشيء بتقدير الله ومشيئته سواء ذكر تمام الشيء
في نفيه وكثرة منهم ايام وقيل لما ثبت للعبد قدرة الايجاد وليس
بشيء لان المذاهب في القدر بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون
بان الشر والخير كله من الله وبتقديره ومشيئته لان الشائع نسبة الشخص الى
مشيئته وبقوله كالجبرية والحشوية والشائعة لما الى ما ينفيه ورد بانه صح
عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا افترقت
الامة فاذي مناحي من اهل الجمع اين خصماء الله فتقوم القدرية ولا خفاء في
ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويجعلونهما
يزعمان ان اهرمزدان مثلا يفوض الامور كلها الى الله ويعترض بعضها فينسبه
الى نفسه يكون هو الخالق لله وابلغ من يضيف القدر الى نفسه ويدعي
كونه الفاعل والمقدر والمراد باسم القدرية من يضيفه الى ربه اه قوله بفضل
الخ شهد البرهان العقلي الخ اعلم ان ادلة العقل الخ وجوه عقلية منها ان
فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله فعل العبد مقدور لله فلو كان مقدورا
للعبد لزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد ومنها انه لو كان موجد الافعال
لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان العالم بالشيء بالشيء
نقيضه والخالف ممكن فلابد في جزئيات ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هو
القصد اليه ولا يتصور في الشيء الا بعد العلم به والظهور هذه الملازمة سند
يستند الخلق بدون العلم كقوله الا يعلم من خلق ويستحيل ان يجعل علينا العالم
على عالمية الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه منها كون اللازم يصدر عنه
افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل الاجزاء والتالي باطل في حق مخصوصة بتفاصيلها
من غير شعور له بالاعضاء الخ هي النباتات والكواكب يصدر الخ وب والكلمات التي تنتج
بقي الالفاظ من غير شعور له بالتفاصيل من الاجزاء والاعضاء ومنها لكان
لو كان فعل العبد بقدرته او اختياره لكان متمكنا من فعله وتركه الخ لو
لم يكن متمكنا من فعله وتركه في اوقات معينة
امكان الرجحان من غير مرجح
من غير شعور
اصل

لم يتمكن من الترك لزم الجبر لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان
الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح اولا والثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن
بلا مرجح وبه يسد باب اثبات الصانع وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد تنقل
الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال او لا فنقول المرجح لا يكون
عنه والا كان المرجح ابتداء او بالاخرة لا من العبد بل من غيره ثبت استقلال
غير العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك وهذا هو الدليل الاخر لا نكيل بهما وهو
ووجوهها في اية مثل لا اله الا هو خالق كل شيء. فالله خالق كل شيء. وخلق كل
شيء. بفتح ر تفخ ل والله خلقكم وما تعملون على جعل ما مصدرية وبهما
كلام وحد لا يل سنية منها ما ورد في حديث من قول ادع لي موسى قلوصي على
ام فقد رد الله علي قبل ان يخلفني بدرهمين عاما ومنها قوله صلى الله عليه وسلم
كل شيء. بفتح رحتى العجز والكسل ومنها قوله صلى الله عليه وسلم ان الله يصنع
كل صانع وصنعته ومنها قوله عليه السلام ما من قلبين الا وهو بين اصبعين
من اصابع الرحمان ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه والاحاديث
في هذا الباب كثيرة واجمع السلف قبل ظهور البدع على ذلك ومن حكى الاجماع
من اصحابنا الخ ميرو غيره فوله ولا نصف الخ اشارة الى ان قول تنسب لا
هل السنة احتراز عن الاستدلال ان الفعل واقع بالقدرتين فقدرة الله وقدرة
العبد على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل ثم انهما للقاضي تتعلق قدرة الله باصل
الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية كما في نظم البيتين تاخ بيانا و
ابتداء. ثم انتهما لا ملا الخ ميرانه واقع بقدرة يخلقها الله في العبد كما تقول
الحكماء. والحاصل ان فعل العبد عندنا واقع بقدرة الله وحدها وعند
المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان
يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل
وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية وعند الحكماء وامام الحرمين بقدرة
يخلقها الله في العبد هكذا حرر محل النزاع صاحب المواقف وتبعه السعد
السعيد وغيره وجعل المواقف في شرح كبراه ووسطاه قول القاضي والاستاذ

قوله

قول واحد او انهما كلاهما يقولان ان قدرة العبد لا خص وصف الجعل وتبعه
الى الكعبي والباقي وعند هذا حينئذ لا يكون الاستناد لا يقول الجبار ولا يقول اخص الوجه
وجه اعتبار والقاضي يقول يؤثر في حاله كونه صلاة او صوما ثم قال السعد ولا
نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله وشائع في كلامهم انه خالق القوى والقدر
والقدر قد يتنازع فيه هم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشتهر البعض المواقف
من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان تتعلق
قدرة الله بقدرة العبد وهي بالجعل وفي كي الملا الرازي وتبعه بعض المعتزلة
ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على
سبيل الايجاب بمعنى الله يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجوب
المقدور واعترض خبيصي بان الصحة انما هي بالنسبة الى القدرة واما بالنسبة
الى تمام القدرة والارادة فليست الا الوجوب وانه لا يجامع الاختيار وتعقبه الصحيح
المحقق في قواعد العقايد ان هذا هو مذهب المعتزلة والحكماء جميعا فهم
ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بالاختيار وعند الحكماء بالايجاب بمعنى
الايجاب لتمام الاستعداد اه واعلم ان المؤلف رحمه الله في شرح كبراه وفي
صغراه انكر ما نسب لهم لا الادلة الثلاثة غاية الانكار وقال يخشى على
معتقد صحة واحد منها ان يكون من القدرية الخبرية ورد فيهم ما ورد والله
يهدي الادلة الخبرية بيت لهم هذه الاقوال على تقرير صحة صدورها عنهم
انهم لم يقولوها على الوجه الذي فهمها الناقل لها عنهم من اعتقاد صحة كونها
هكذا وانما تكون صدرت منهم على سبيل البحث في الجدل او في مناظرة جدلية
مع الخصوم ونحو ذلك وقد اقال المشائخ لا ينقل على العالم ويجعل مذهبا
له ما يصدر منه على سبيل البحث وقد صرح بهذا الشيخ في شرح الاسرار
الحنفية قال ما ينسب للقاضي والاستاذ ان ما صدر ذلك منهما على وجه
المناظرة للخصوم والمجادلة القاضي والاستاذ ان يعتقد اثر الغير في قدرة الله
وقد نقل القاضي الاجماع في مواضع من كتبه على كفر من نسب الاختراع لغير الله
ونقل ايضا اجماع الامة على كفر من يقل بحدوث صفات الباري تعالى فلت

واذا قال هذا في مقالة القاضي والاستاذ مع خبثهما بالنسبة الى ما نقل عن الامام الحبر
وكيف بتلك المقالة الشنيعة التي نقلت عن الامام مما لا يرضى ان يقولها من هو ادنى منه
علما ودينا ولا يجب مثلها او فوجب منها الاعراض عنها والتي نقطع به ان الامام
الحبر ورعه وخوفه عن ذلك وبراءته من البدع وما يقرب منها انه لم يقل هذه المقالة
وعلى تقدير ان يكون قالها فينبغي ان يكون قالها على سبيل البحث والمناظرة كما سبق مع
قطعه بخطئها وقد اشار التقي الفاسي في شرح المقاصد الحسنية الى هذا التوفيق
صدور هذه المقالة عن الامام ونصه المشهور بين الفروع والمذكور في كتبهم
ان مذهب الامام الحبر ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته ايجادا كما هو راي الحكماء
وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع في البناء من كتبهم قال في الارشاد اتفقت الامة
السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث
كلها محدثة بقدرة الله من غير فرق بين ما تتعلق به قدرة العبد وبين ما لا تتعلق
بان تتعلق الصفة بشيء لا يلزم فيما فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير
والقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن قال بقولهم من اهل
الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مختترعون لها بقدرتهم ثم المتقدمون
منهم كفروا بمنعهم من تسمية العبد خالقا لفرقهم عندهم باجماع السلف على
انه لا خالق الا الله تعالى وتجرأ المتاخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه
ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية
واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير موثرة فيه اه قلت فنقل الامام
هذا ابعد عن كذب حكاية تلك المقالة الشنيعة عنه اه كلام الموفق باختصار
واطال في ذلك في شرحه وسكت قلت وانت في المقاصد اثر كلامه المتقدم ما
نصه واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت
اليها قدرة الله صارت مستقلة بالتاثير فنوسك هذه الاعانة على ما قرر به
البعض ففيه من الحزن ان اراد ان كلا من القدرتين مستقل بالتاثير فباطل والله الموفق
قوله واما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة الخ جمع الموفق هذه الصفات الاربع
للاخذ بالازم لها التوقف وجود الحوادث على وجه يصح معه ان يقع الفعل او لا يقع وهو قادر

ثم قالوا انما فيد ذا الايجاد بالاختيار لانه هو الملازم للقدرة وسائر الصفات الاتية
واما الايجاد بالذات كايجاد العلة والطبيعة فوجب فلا يستلزم ان تكون تلك
العلة او الطبيعة قادرة ولا من يحق له والعالمة والحية اه واعلم ان قيد هذا بقولنا
استغناء القيد بلفظ الحوادث اذ كل حادث فاعله مختار اذ لو كان علة او طبيعة
للزم قدم العالم قال في وسكاله بان قدرته تعالى انه علة لوجود العالم او موجدة
له بالطبع حتى لا يحتاج في وجود العالم عنه الى ارادة لزم قدم العالم لوجوب اقتران
العلة بمعلولها والطبيعة بمطبوعها وقدم كل وجوب حدوثه اه وهذه
قاعدة تخييلية للموجب بالحوادث وفي البرهان المتقدم بالعالم فاعلم وتدبر
ينقطع الى الكشي لهذا اقول ان كلام الموجب خال عن القيد فاجاب عن سؤال ان الحوادث
لا يلزم تقييدها بل الملازمة باطلة لجواز ان يكون موجد العالم علة او طبيعة بقوله
لما بني على انطباق صانع العالم بالصفات وبطلان العلة والطبيعة لم يكتف بهذا
السؤال الوضوح رده اه وفيه علمت ان السؤال فاسد من اصله فلا يحتاج لجواب وهذا
البرهان كما يبطل من يقول بقدم انطباقه تعالى بها بل باضدادها فهو يدل على انطباقه
به تعالى ضمنا. فلذا انها معان او معنوية فهو دليل لنا وللمعتزلة وكذا البرهان
الذي بعده لا على انها معان موجودة في نفسها كما فهمه وهذا ظاهر لمن تامل
وانصف بعد ان الموجب في كبرى افاد هذا البرهان على اثبات انها معنوية ثم قال نعم
يتعين ان تكون هذه الاوصاف السبع تلازم معان تقوم بذاته وفهم الى الكشي ان
هذا البرهان انها معان فاورد ان للمعتزلة ان يقولوا لا يلزم من تعيين المعاني الا توجد
الحوادث لانا نقول ان الحوادث مستندة للمعنوية والدليل لا يحتج به على الخصم
وجوابه ان القول باثبات المعنوية دون المعاني كالقول للعالم لا علم له وقادر لا قدرة
له ومريد لا ارادة له واين البطلان فلم يكتف به اه وهو مفهوم منه لكنه
اجيد اصرح بما قلناه من تقبله فتبصر بقي الايراد المذكور وقوله واما برهان
وجوب السمع الخ عبر هنا بوجوب السمع الخ وفيما قبله بوجوب اتصافه الخ.
فتنبه لدليل قوله وايضا لم يتضح بهذا لما قال الى الكشي من كون الكلام من جملتها
والاجماع على ثبوته له تعالى اتصافه الخ المعتزلة لا يرونه صفة اذ لو كان كما قال

للايجاب

ما اراد كلام المواقف شيخنا في المخالف يرد عليه ح قال قلت فلا اجماع ح قلت
كثيرا ما يطلق عليه المواقف الاجماع في محل النزاع ومراده اجماع من يعتد به يدل
على ذلك قوله في شرحه وسكاه واما وجه اثباتها بالسمع فقد صرح باثباتها
الكتاب واجمع على ثبوتها من يعتد باجماعه اما الكتاب فالآية الكتاب على هذه الصفات
وكقوله سميعا بصيرا اثنى معناهما السمع والرؤية الخ في الحسين تفويض واحتجاج
ابراهيم في نفي الالهية الاصنام بقوله تعالى تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فلو كان معبوده
كذلك لم تتم له حجة وقد قال تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم وكلم الله موسى تكليما
واما السنة فما في الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم ارتبعوا على انفسكم لا تدعون
اصم ولا غائبا ولكن تدعون سميعا بصيرا الخ اخرجه البخاري في كتاب الدعوات
وارتبعوا بهمزة وصل وفتح الباء وقال السبعة فسكنوا وربنا بكسرها وفيه ايضا قال صلى
الله عليه وسلم احتج ادم وموسى انت الذي الخ اخرجت خلقك من الجنة قال ادم
انت موسى الذي اصطفاك الله بكلامه الحديث وللموجب للخروج
عن هذه الظواهر يتعين النفي معها لان حمل اللفظ على احتماله البعيد مجاز شرعه
القرينة مع عدمها لا يجوز المصير اليه والاجماع يرجع الى الكتاب والسنة لان
مستندكم لا حد هما ثم ذكر الاشكال في الاستدلال على السمع على البصر والسمع واما
الكلام فاورد عليه ان قول الرسول لا يدل الا على ما يثبت صدقه ولا يثبت الا المعجزة
والمعجزة لا تثبت ما لم يثبت كون الباري متكلما لتنزله منزلة قوله تعالى صدقت
فلو ثبت الكلام بالسمع لدار قال بعضهم وهو اجاد صعب قال ابن التلمساني وجوابه
ان مراده على انه رسول الملك بمرئي من الملك ومسمع وقال ابن صدقني ان يغبي الملك
عادته المألوفة ويجعل كذا ويجعل مبلغا جميع الخلق بانه رسوله وانه صادق
وان كان فيهم من ينفي الكلام كلام النفس ويكفي في العلم بتصديقه ايجاده ان يفعل
الخلق على ارادة تصديقه كما يدل التخصيص في الافعال على ارادة وقوعها على
ذلك الوجه وقولهم ان المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول مسلم ولكن تتنزل
منزلة المواضعة على قول يدل على ارادة ذلك كما يدل بعض الاشارة على ذلك والكلام
المستدل على ثبوته بالسمع في قول الاشعرية هو القول النفسي والنزاع فيه لا في العبارة

الحادث

الحادثة المتواضع عليها والافعال كثيرا ما تدل على الارادات وان لم توضع لذلك
نظرا الى العادات والمعجزة كذلك قلت هذا الجواب يأتي على ان دلالة المعجزة
وضعية وهو الذي سلكه المؤلف اما على انها عقلية فلا وسيأتي ان شاء الله
الخلاف في ذلك قوله وايضا لو لم يتصف بها الخ بعد ان استدل على الثلاثة بالدليل
النقلي ذكر الدليل العقلي واخره اشارة لضعفه وايضا مصدر راض يبيض اذا رجع يبيض
وهذا الدليل الذي اقتصر عليه المؤلف وان كان ضعيفا من جهة قياس الغايب على
الشاهد ولا يلزم من كون الشيء كمالا في الشاهد ان يكون كذلك في الغايب الا
ترى ان اللذة والالم كمال في الشاهد وهما ممتنعان في الغايب ففيه كمال كما قال السعد
الاحتياج الى بيان الصمم والعمى يعني والبكم اضداد الاعدام ملكات وان من يصح
اتصافه بصفة لا يخلو عنها او عن ضدها والذي لا يحتاج لذلك ان يقال في السمع
والبصر كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب من الكمالات يثبت له
بالفعل لبراءته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان في الثلاثة بانها صفات كمال
قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله محال
اهـ فالاولى بالمؤلف ان يذكر غير دليله تعليلا للضعف وفي اطلاق المؤلف البرهان
على الدليل تسامح اما على الاول فظاهر لكونه نقليا والبرهان عقليا واما على الثاني
فلعدم افادته اليقين بالضعف المذكور والبرهان شرطه اليقين وقول بعض شيوخ
شيوخنا في الجواب على التسامح في الاول بانه اشار لتركيبه ثم ذكر تركيبه فيه نظر
لان تركيبه لا يخرجه عن التسامح لكون مقدماته نقلية والبرهان ليس كذلك قوله
واما برهان كون فعل الممكنات الخ هذا البرهان لرد قول من قال بوجوب شيء
على الله وتقدم الامور التي اوجبتها المعتزلة قال في شرح المقاصد المعتزلة انما
يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل او بمعنى اللزوم لما
في تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لا نسلم انه يستحق الذم عقلا على فعل
فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثاني لا نسلم ان شيئا من افعاله يكون
بحيث يخل تركه بحكمته لجواز ان يكون له في كل فعل او ترك حكم ومصالح لا تهتدي اليها
العقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو

بناء على الاختيار ولو سلم فلا يوافق مذهبهم أن صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير أن يقتضي إلى الوجوب ولهذا الحكم المشايخ من منهم إلى أن معنى الوجوب على الله أنه يفعله البتة ولا يتركه وإن كان الترك جائزا كما في العاديات وإذا تعلم فنقول أجمل أحد بأن على حاله لم ينقلب ذهبا وإن كان جائزا **والجواب** أن الوجوب حق لكن بتسمية والحكم بأن الله يجعل البتة ما سميتموه واجبا جهالة وإلحادا من شرذمة مخالفة لإجماع العادات فلا نهاد عنوم ضرورية خلقها الله تعالى في العقل **والعجب** أنهم لا يتسمون كل ما أخبر به الشارع من أفعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على أنه يفعله البتة اهـ وفيه أجمل ما كشى بنقله كلام السعد في شرح المواقف ما لا يتم المعنى إلا به **قوله** إذ لو وجب عليه تعالى شيء. منها عقلا الخ فيه بحث لأن العقل إنما حكم بلزوم الوجوب الشرعي وهو ما أخبر الشارع بوقوعه **قوله** لا نقلب العكس الخ تقرير الدليل أن نقول لو حكم بوجوب شيء. أو استحالة عقلا لانقلبت حقيقته حقيقة واجب أو مستحيل لصدق حقيقة ذلك عليه بالتلازم بين الحكم بوجوب شيء. أو استحالته وبين انقلاب حقيقته وهو ظاهر إذ هو محل النزاع ولبس كما قال بعض شيوخنا الملازمة بين انقلاب الذات وانقلاب الحقيقة إذ ليس كل منهما انقلاب الذات ولا معنى لانقلاب الذات إلا أن يرجع بانقلاب الذات الحكم عليها بالوجوب أو الاستحالة فيرجع لما قلناه لا لأنه بعيد من بعضه وليس كلام المواقف إذا جاء الشرط والجزاء إذ اللزوم كما قلنا بين الحكم بوجوب الشيء. أو استحالته وبين انقلاب الحقيقة ولا يخفى تغايرهما وقد اقتضى المواقف على الوجوب كما جعل غيره تعالى إذا يلزم من وجوب الشيء. استحالة ضده وإن الإعداد لم ينفع ضوا الإلهام أو جبته المعتزلة **وهذا** بحث وهو أن الوجوب الذي قالت به المعتزلة إن كان كما قال مشايخنا وهم من جواز الترك فلا معنى للانقلاب لأن الممكن جاز على حقيقته عندهم **وكذا** على ما قال فيما وهم من فعله البتة لأن عروض اللزوم لفعله لعروض المقتضي لا يخرجه عن حقيقة الإمكان والذي مذهبنا فيما أخبر الشارع بوقوعه لا يشتبه أحدهما بالعروض ولذا تعجب السعد من الفرق بينهما وإن فرق بينهما بأن ما أوجبه العقل وجوبه ذاتي لعدم توقفه على ورود خبر فالخصم معترف بأن هذا النزاع من أفعاله تعالى واجب لا يتصور

ثم والوجوب خلافي فلا معنى لكلام انقلاب الحكم بجواز الترك ثم انقلب واجبه والذي
للاصحاب من ادلة ابطال وجوب الاصلح كما في المواقف وشرح المقاصد امور الاول لو
وجب عليه الاصلح لعباده لما خلق الكافر الذي علم الله تعالى به انه يموت
المبتلى بالاسقام والآلام والمحن والآفات الثاني يلزم ان يكون الاصلح للكافر المخلود في
النار انه لو كان اخرج او عدم الدخول اصلح بعد فان قيل لعله تعالى علم انهم لو خرجوا
لعادوا والما نهوا عنه قلنا لا نجعل ان لا ماتة او فكح العذاب ثم سلب القدرة اصلح
وابضا انه اكان تكليف من علم الله انه يكفر اصلح مع انه تتجيني مشقة فلم لا يكون
انقاذه من علم انه يجود اصلح مع انه تتجيني راحة الثالث يلزم ان لا يستحق احد
الله على فعل شيء لكونه موجبا للواجب كما مر وقد جعة وقد جاء لازما الرابع
مفقود وذات الله غير متناهية فلا في فعل يستحقونه به الاصلح فلا في يجب عليه
ممكن فيجب لا الى حد الخامس يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المتقين
جعة جبر وتقية ابليس وجنوده المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى به
بعدا وضلالة اه باختصار وفي كل دليل اخ لا تخفى بها وفي كل دليل ايضا لا بطال
ما اوجبوه من الكعب والثواب والعوض والاحسن اه واكلام في كل فاضل قال
في شرحه المعتزلة انما يوجبون من الممكنات اخ كلام الحق انهم لا يوجبون غير
الصلاح والاصلح مع انهم يوجبون غير ذلك كما في المواقف وشرح المقاصد وفيه
نظر وقال في شرح تبصرة اه اوجبوا من اعلات الصلاح والاصلح للعباد واوجبوا الكعب
اه الا ان يقال تلك الالتفاتية. الثاني اوجبوها كلها عند التحقيق ترجع الى الاصلح و
هو بعيد وجمعه بين الصلاح والاصلح خلاف اقتضاء صاحبي المواقف والمقاصد
على الاصلح ومر الكلام في وجوب الاصلح يغني عن الصلاح وقد اقتصر في شرح و
وسكت على الاصلح والله اعلم قوله واما الرسل عليهم الصلاة والسلام اخ لما
فرغ من الالاهيات شرع في السوليات على حسب ما سبق من وجوب ما يتعلق
بالله وما يتعلق بالرسل لتناسب الابواب من معرفة جميع ما يجب كما يأتي وتقدم
الكلام في اما وهي معطوفة على اخرى مثلها لان الاصل تكرارها وتقدم في النحو انه قد
يترك تكرارها استغناء بذكر احداهما عن الاخرى قوله والتقدير اما الله سبحانه وتعالى

وقد مر في ما يجب له وما يستحيل وما يجوز وأما الرسل الخ كما سبق في قوله وأما
الجائز في حقه تعالى وإنما جمع الكثرة اشارة الى كثرتهم وسبق ان هذا الله انتهى
تعداده عند قوله بعد الى الانبياء. والرسول من اوحي اليه بشرع وامر بتبليغه. على ما حرره صاحب
شرح المقاصد وايا ما جمع الموجب للاختصار في الشرح على تعريفه وخصه
النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص بمن له شريعة
وكتاب فيكون اخص من النبي. واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل
على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ بعض احكام الشريعة السابقة
والنبي قد يجلو امر نحو يكون متبوعا عليه السلام اهـ وبه تعلم ان قول الموجب في شرحه
او شريعة تصحيف والصواب عطفه بالواو الا ان يقال او بمعنى الواو والدليل على ذلك
جعلهم ان الرسل اخص فيهما وقيل الرسول مخصوص بالكتاب مع الشريعة وقيل
بنسخ بعض الشريعة السابقة مع الشريعة الكل بالتبليغ على كل قول وهذا القول
اعني كونه لا فارق بينهما الا الكتاب كما قال الملا وابن الهمام عليه جمع من المحققين
كالنسفي في والعضد والشريف الخ حاصل ما قال النسفي في الرسول من الانبياء من
جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما
امر ان يدعو الى شرع من قبله اهـ وقال العضد في مواقفه النبي عند اهل الحق
من قال له الله ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني او نحوه من
الالفاظ اهـ وقال السعد في شرح العقائد بعد ان ذكر انه لا يقتضي على عدد
من تسمية الانبياء ما خصه وكلهم قد نوا مبلغين عن الله لان هذا معنى النبوة
والرسالة اهـ وقال الملا الرازي في تفسيره لا معنى للنبوة والرسالة الا ان يشهد
على الله انه شرع هذا الخ اهـ واجيب عن الاعتراض بزيادة الرسل على عدد
الكتب بان لم يرد بمن معه كتاب ان يكون مامورا بالدعوة الى شريعة كتاب سواء انزل
عليه نفسه او على نبي الخ قلت وهذا الجواب ايما يعطي ان المخشي في وقت قال بعضهم
الفرق ان الرسول من انزل عليه عليه كتاب او امر بحكم لم يكن قبله وان لم ينزل عليه كتاب
والنبي اعم قلت وهذا هو القول الثالث المتقدم في شرح المقاصد واختار هذا
الشيباني في شرح العقيدة الاثيرية فقال الرسول من بعث بشرع جديد والنبي بضده ومن

بعثه

بعث بتقرير شرع سابق كذا نبيا. بني اسرائيل الخ بين موسى وعيسى ومن ثم
شبه النبي علما. امته بهم قال فيسل كيف يجمع هذا وقد قال عز وجل ولقد اتينا
موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل وقد بين الجمع الكشاف بان الانبياء بين
موسى وعيسى قلت لعل المراد بالرسل الاتية المعنى اللغوي وانما الكشاف بصدد
النقول المنقولة فتبينه للحق ان المراد والجمع بين القولين. ويلوح به الطيبي
ان الفارق بين النبي. والرسول الامر بالتبليغ واحد على بعض مشهور ربته بل انكر
الشهاب ارجح خبره و نسب ابن الهمام في نقله ما تقدم لغلط قلت وهذا
القول هو الذي اقتضى عليه خبر واحد ممن حشاه وذكره عياض في شفاه وصدر
به الموفق شرح كبراه ونازع فيه ابن عطاء الله ما يدل للقول الاول فقال من الناس
من خص ان النبي الذي نبأ في نفسه والرسول هو الذي ارسل لغيره وليس كذلك
اذ لو كان كما قيل لم خص الانبياء. بون الرسل في قوله علما. انه كان نبيا. بني اسرائيل
وعما يدل على بطلان هذا المذهب وما ارسلنا من رسول ولا نبي. الاية وانما
الفرق ان النبي. لا يأتي بشرع جديد او امر في قال التفتازاني واجب جاز ان يجب
الايجاب. لا يقتضي نبوة والمقتضي لها ايجاب التشريع وتكليف خاص فخرج من
جهة التكليف نفسه كنبي بعد نبي ومن ثم قيل نعم ما قيل يعتفد كنبي ان النبوة
مجرد الايجاب وهو باطل الا لنوع نبوة ثم نبي والتي امته شاذ اهـ وبما ذكرناه تعلم
بطلان ما توهمه ولاح على الصنعاني في قوله انفصال من شموله للاتي مع ان النبوة
خاصة بالحي لان الحورية كالسلامة من النقايص بشرط لا يجتمع منه في الحدود
وبه يندفع ما اطال به الى الكتبي واما النبي اما من النبأ وهو الخبر لانباءه عن الله تعالى
فيكون مهموزا واما من النبوة وهو ما ارتفع من الارض واما من النبي وهو الطريق
لانه وسيلة فيكون غير مهموز وعليهما النبوة بالاخير على الاصل كالابوة على
الاول قلبت الهمزة واوا ثم ادغمت والرسول من الارسال وهو التتابع لتتابع
الوحي وخص الموفق رحمه الله الرسل مع ان هذه الاحكام واجبة ايضا للانبياء.
اما لانه في مقام اثبات الرسالة فخاطبهم بما يناسب او مما علمت للقول بتغاير هما
قوله ويجب في حقهم الخ اي بالوجوب كما تقدم في اقسام الاحكام ما يشمل العقلي

والشيعة وكذا المستحيل وهو ضعيف ثم تفصيل ذلك قوله الصدق اي في دعوى انه
رسالة وما يتعلق بها من التبليغ لاي كل شيء. الاول هو الذي يجب اعليه الحجة والثاني هو
يوخذ من الامانة والاول واجب عقلا والثاني شيء عاقل وسفاله وعصمتهم من الكذب
معلومة عقلا بدليل المعجزة وفي كبيرة واما اعلم صدقه في الرسالة بدليل المعجزة وجب تصديقهم
في كل ما اتوا به عن الله ويستحيل منهم الكذب عقلا اي بمعنى انه يجب صدقهم
في دعوى الرسالة وفيما يرجع اليها من التبليغ اي لا يخبرون بشيء من ذلك على خلاف
الواقع لا عمدا ولا سهوا ولا غلطا اما عمدا فبعد لالة المعجزة واما سهوا او غلطا فكذلك
عند الاستاذ وكثير من الائمة ومن جهة الاجماع وورود الشرع بما تقدم في ذلك
لامر المعجزة عند القاضي مصيرا منه الى عدم خلو به التصديق بالمقصود بالمعجزة
فهو جار عنده عقلا قوله والامانة اي العصمة ولو عبر بها كما عبر به الائمة لكان
اولى بمعنى انهم معصومون من سائر المخالفات ويدخل هذا المحذور القولية في غير ما
كلفوه البلاغ وعصمتهم من هذا سمعا لا عقلا واعلم ان المعاصي كلها
وكبيرة وصغيرة خسة وغيرها تقع عمدا او سهوا قبل النبوة وبعدها اما
الكفر فاجتمعت الامة على عصمتهم منه غير الازارقة من الخوارج جوزوا
عليهم الكذب وكذا كتمهم كفر وجوزوا الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن
القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات في التقية ابتداء الدعوة لضعف
وشوكة المدعي وشوكة المخالف واما الكبائر عمدا فمنعه الجمهور عقلا وسمعا وعند
المعتزلة عقلا على اصلهم وجوزه الحشوية وجوزه الاكثرون سهوا واما الصغائر
عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي وسهوا جاز اتفاقا الا الصغائر الخسية كسرقة حبة
او لقمة وقال الخابط يجوز سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتبهوا وقد تنبه عليه
كثير من المتاخرين وبه نقول هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا يمنع ان يصدر منهم
كبيرة الا لدلالة المعجزة عليه والاحكم للعقل وقال اكثر المعتزلة تمنع الكبيرة وان
ندر منها لانه يوجب النفرة وهي تمنع من اتباعه فيفوت مصلحة البعثة ومنهم
من منع ما ينفر كعهر الامهات والفجور والصغائر الخسية دون غيرها وقال الروافض
بعض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة فكيف بعد الوحي هذه كلمة النعضد

في موافقه وجواهره وكل بقية عياض اجمع المسلمون على عصمتهم من الفواحش والكبائر ومسند الجمهور في ذلك الاجماع الذي ذكره وهو مذهب القاضي ابي بكر ومنعها غيره بعد قبل العقل مع الاجماع وهو قول الكرابة واختاره الاستاذ ابو اسحق واما الصغائر فجوزها جماعة من السلف وغيرهم وهو مذهب ابي جعفر الطبري وغيره من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين وذهبت طايفة اخرى الى الوقف وذهبت طايفة اخرى من المحققين من الفقهاء والمتكلمين الى عصمتهم من الصغائر كالكبائر نظرا الى ان كل ما يعصي الله به فهو كبيرة ثم حكى بعض الائمة الخلاف في غير تنكر ارها والاشعار منها اخذا مما يحط بالفقهاء الكبائر وفي غير الخسيسة فهذا مما يعصم عنه الانبياء اجماعا كما مثل هذا يحط منصب المتصف به ويزري بصاحبه ثم قال هذا حكم ما تكون المخالفة فيه عن قصد وهو ما يسمى معصية واما سهوا فمنعه ايضا جماعة واليه مال ابو اسحاق وذهب الاكثرون من الفقهاء والمتكلمين الى جوازه اهـ باختصار فسوى في الخلاف في السهو بين الصغائر والكبائر وهذه الكيفية هي التي سلكها المولف في شرح كبراه الا انه لم يجنس مسافهما لانه قال في الصغائر غير الخسيسة جوزها عمدا او سهوا الاكثرون وبه قال ابو جعفر الطبري من اصحابنا ومنعته طايفة من المحققين من الفقهاء والمتكلمين عمدا او سهوا اهـ منه وقد علمت ان هذا خلاف عزو عياض لان الخلاف بين الطبري وغيره من المحققين من الفقهاء والمتكلمين في العمد فقط وقال في اثبات الكبائر والصغائر الخسيسة منها اذا وقعا فال الامدي اتفق الكل على جوازه سوى الروافض وهذا الذي ذكره لا يصح بل اتفقوا على امتناعه فقال القاضي والمحققون بدليل السمع وقال الاستاذ وطايفة كثيرة منا ومن المعتزلة وبدليل العقل ايضا قلت قوله لا يصح فيه نظر اذ غايته انه نسب الى الكل سوى الروافض ما نسبه عياض والعضد الى الاكثر والخطب سهل وقوله بل اتفقوا على امتناعه وهم مما عيب من كلام عياض والعضد فلا اتفاق على المنع الذي ذكره والخلاف بين القاضي والاستاذ اخذه الماهو وفوع ما يرجع الى التبليغ سهوا مما تقدم كما هو مع وضع كلام عياض والعضد والتفتازاني وغيرهم وفي الكبائر عمدا كما تقدم. انتزاع عياض والله اعلم فال عياض واختلف في عصمتهم من المعاصي قبل النبوة فمنعها قوم واجازها اخرون والصحيح ان شاء الله

تنبيه جمع عن كل عيب كبير والمعتمد تصويرها كما لممتع قال المعاصي انما تكون بعد
تقرر الشرع وقد اختلف هل كان صلى الله عليه وسلم متعبدا بشرع قبله قبل البعثة
اليه اصلا ذهب الجمهور لا قبل معصية خلافا واخرى الاعتصام عملا بالاقوال السابقة واعلم
ان مختار عياض وجماعة منع المعاصي كبيرة او صغيرة عمدا او سهوا قال في جمع الجوامع
لا يجوز عنهم ذنب ولو صغيرة سهوا وقال الاستاذ والشيخ ستأتي وعياض
والشيخ الامام اي زاد المؤلف رحمه الله أي ومما ليس بمعصية كالمكروه بل ومن المباحات
ان يجعلوها محل الشهوة قال والعلماء على ذلك اقوال وبسط كثير وفي بعضها
مستطيلة والحق المتلخص من ذلك ومعه السلامة جعلنا الله تعالى الذين يرون القول
والله تعالى اعلم اثبتت وابطال نصفي باذ فلا وتلقيت بذلك عن ابي المواهبي
واقوال جهالة المتبسم براه وماج به المؤلف رحمه الله من عدم وقوع المكروه منهم
منهم نحوه كلام السبكي قال المحلي وخلاف الاولى مثله او منحرج فيه وحكى عياض
عصمتهم من المكروه بصغة التمريض **فنبيه** يدخل في المعاصي المختلف فيها
المعاصي القولية فيبين ما لكم فيه البلاغ اما ما يرجع الى البلاغ ففي تقدم الكلام
ليس عليه في الصدق واما الثاني فقال عياض واما ما سبيله البلاغ من الاخبار التي
استند لها الى الاحكام والاخبار العباد والاقتداء الى وحي بل في امور الدنيا وامر
واحوال نفسه والذي يجب اعتقاده تنبيه النبي صلى الله عليه وسلم عن ان يقع خبره
في شيء من ذلك لجلاله بخبره لا عمدا ولا سهوا ولا غلطا وانه معصوم من ذلك في
حال رضاه وفي حال تحكمه وجده وهزله وعصمته ومرضه وذلك لما اتفاق
السلف واجماعهم عليه وذلك انا نعلم من دين الصحابة رضي الله عنهم وعادتهم
مبادرتهم الى تصديق جميع اقواله والثقة بجميع اخباره في اي باب كانت وعلى
اي شيء وقعت وانه لم يكن لهم رضي الله عنهم توقف ولا تردد في شيء منها
ولا استثبات عن حاله عند ذلك هل وقع فيه السهو او لا الى ان قال فليقطع عن
جفين بانه لا يجوز على الانبياء خلف في القول في وجه من الوجوه لا بقصد ولا بغير
قصد ولا يتسامح مع من تسامح في تجويز ذلك عليهم حال السهو فيما ليس من تبعة
البلاغ اه ومراده التعريض بالملا على الخير فيما زعم انه اجاز السهو في ذلك مستدلا بحديث

نعم على الاثبات
معصوم من
معصوم من

في اليخ ير واجاب عياض عنه وعن الايي والاحاديث المخالفة بظاهرها لما تقدم
واطال في ذلك بما يشفي الغليل وعليه به قوله وتبليغ ما امر وابتبليغه الخ اعني
الاسلوب ولم يقل والتبليغ ليدل على انه يجب عليهم تبليغ جميع ما اوحي اليهم وعلى
انه احص من قوله في كبراه ووسطاه ليبلغوهم امر الله سبحانه ونهيه واباحته
وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع اه والمعنى انه يجب لهم انهم يبلغوا جميع ما امر واند
بتبليغه ولم يبين كوامنه حتى لا ينسبوا الى عدم العصمة وبه تعلم ان وجوب التبليغ
بمعنى كالذي قبله وانه يستغني بالعصمة عنه لما تقدم ان العصمة عامة في العمد
والسهو على المختار وتدافع بنع خلافه لكنني من الالية وكذا الوجه في كبراه واما قوله
في الوسطى وفي صغرى الصغرى فالواجب الاول فيزيد على الامانة بمنع الكذب سهوا
ويزيد على التبليغ بمنع الزيادة على ما امر وابتبليغه عمدا ونسيانا وتزيد الامانة
على الصدق بمنع وقوع المخالفة في غير كذب اللسان وتزيد على التبليغ بمنع
المخالفة في غير التبليغ ويزيد التبليغ على الصدق بمنع ترك شيء. ما امر وابتبليغه
عمدا او نسيانا مع لزوم الصدق فيما يبلغوا من ترك وتزيد على الامانة بمنع ترك
شيء. ما امر وابتبليغه نسيانا اه فيلزم على ان المعصية خاصة بالمخالفة عمدا
وهو خلاف مختار عياض وجماعة لما تقدم والكل واجب له وما علم من حاله و
ما لم يعلم فيه الا التبليغ. وكان اواجب عليه واللايق بمنصبه ان يترك ما يزيد
به الصدق والتبليغ على الامانة والاثم بجواز وقوع المعاصي كبيرة او صغيرة كذا
سهوا في غير التبليغ فان قلت يستغني ايضا عن الصدق بالامانة قلت لما كان
الصدق في شيء. خاص لما تقدم وكان وجوبه عقليا بدلالة المعجزة خصه الالية
بالذكر والله اعلم تتمة قال التفتزاني في شرح المقاصد من شروط النبوة
المذكورة وكمال العقل الخ كذا. والفطنة وقوة الراي ولو في الصبا. كيحيى وعيسى
عليهما السلام والسلامة من كل ما ينفر عنه كدناءة الاب. وعهر الامهات
والغلظة والفضاضة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة
بالمروءة كالاكل على الطريق والحرف الدنية كالحجامة وكل ما يدل بحكمة العقل من
احوال الفشل اجمع وقبول الامة اه ومن الشرائط ايضا الخ بذ والحق الانبوة لم يتم

ان لا يخالف المختار
وكلامه في شرح كبراه
يدل على انه سلك طريقة
مشكوك فيها كما
يشير اليه
في كلامه
اصل

و. انسية وهاجرة وسارة خلافا لبعضهم وقد اختار النووي في شرح مسلم خلافه
من يوم وقد حكى البيضاوي الاجماع على ان الله تعالى لم يبعث امرأة وامر البلوغ فليس
يشترى اذ يجوز عقلا ان نبي الله صغيرا اقرأ واختلف في وقوعه فذهب الاكثر الى ان
يحيى وعيسى نبيا صغيرين وهو ظاهر كلام السعد السابق وذهب ابو الحسن الى انه
لم يقع وحديث ما اخبا نبي الاحد الاربعين محمول على الغالب على الاولى على ان ابن
الجوزي قال انه موضوع وكما اختلف في نبوة النسوة المتفق على امة اختلف في رجال
الاول الخ والنفي نبي وهو الاسكندري الرومي صاحب الخضر والخوانه ملك عادل
للفارسي. وروى انه ملك من الملائكة اهبطه الله الى الارض اخرجه ابن ابي حاتم واما
الاسكندري البوناني صاحب ارسطو فليس نبيا بالاجماع بل هو كالفارابي الشافعي
لفارو الخوانه حكيم ونبي الثالث الخضر صاحب موسى قال ابن الصلاح في حاشية
الشفا اختلف هل كان نبيا وهو الصواب او وليا والفلاسفة بانه نبي. اختلفوا اهل
كان رسولا وهو الظاهر على مذهب اهل السنة او لا وقال الثعلبي هو نبي. على
جميع الاقوال فمقتضى تعجب ابن الابصار قال ابن الصلاح وهو حسن فجاهير
العلماء والصالحين وقال البخاري وطائفة منهم ابو بكر بن العربي انه مات قبل الغضاء
الغاية لقوله صلى الله عليه وسلم في الصحيح الراجح لبلتكم هذه فانه على راس مائة لا يبقى
ممن هو على الارض احد واجيب بحمل الحديث على من يعاشر هذه الناس والصالحين
حكايات توثق بالاجتماع به الرابع خالد بن سنان وروي انه صلى الله عليه وسلم
قال فيه هو نبي. ضيعه قومه وفي رواية مع وجود الماء بارض العرب قوله ويستحيل
في حقهم عليهم الصلاة والسلام اضداد هذه الصفات مراده الضد اللغوي
والا فالتقابل بين هذه الاشياء تقابل العدم والملكة كما هو معلوم من حقايقها
ومحل حقيقة الصدق والكذب والاحوال قد تقبل بذلك قوله ويجوز في حقهم
عليهم الصلاة والسلام ما هو من اعراض البشرية الخ احترز به عما هو من
الصفات الالوهية كخلق للنصرى في حقهم عيسى عليه السلام بالصفات الخ
به وبالبشرية في حق الملائكة كخلق للجاهلية في اعتقادهم ان البشرية تنافي الى
رسالة وبالثانية للاتحادية الى نقص من اتهم عن الحمودية لغذاء خلافا للبهوت

وكثير من الجهالة الامور خبيرة والمجسرة وصفهم الانبياء بنقيصة المعصية والمكروه
ونحوهما هذا ما قال النووي رحمه الله في بعض تواليفه قلت الاولى الاحتراز بقوله
التي لا تؤدي الى نقص محمد ي كما اخذه من العصمة بل عن الامراض المنفرة الفاحشة
كالبرص والقلفة والبضاضة والجرب المدنية وسائر الامور المخلة بالمروءة كالاكل على
الطريق ونحو الامراض المنفرة كالبرص والجذام كما تقدم عن السبكي وكذا الزمانة
وتشويه الصورة بالمرض وكذا العمى قال السبكي لم يجئ شيء فقد وما يذكر عن شعيب
انه كان ضريرا لم يثبت واما يعقوب فجعلت له غشاوة ثم زالت اه وكذا الجنون
قليله وكثيره واما الاغماء فقال النووي لا شك في جوازه فانه مرض والمرض يجوز عليهم
وفي الصحيح الحاق الاغماء عليه الصلاة والسلام في مرض موته قال ابن حجر في الحديث
جواز الاغماء على الانبياء لكن فيه ما الشيخ ابن حميد من انتقاد بعض الاصوليين وجزم به
البلقيني قال السبكي وليس كما قالوا غيرهم لانه انما يستحيل حوالتهم الكمال دون قلوبهم
لانهما اخص منه من النوع الاخف فالاغماء اولى اه قلت والاخصوصية للاغماء
بهذا بل كل مرض لا يصل لعقولهم بل جعله الكمال فقط وما ورد مما يخالف ذلك
مؤول قوله واما بهان وجوب صدقهم الخ تقدم ان الزام التصديق فيما ينقلونه
بدعوى الرسالة والتبليغ فقط لا في كل شيء. قوله لتصديقه تعالى لهم الخ هذا
جبل على ملازمة العشيرة وهذا على ان دلالة المعجزة خبرية لا انشائية. والمعجزة ما
خوذة من الاعجاز وحقيقته اثبات العجز استعير لاظهاره ثم استعمل مجازا الى ما
هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء لنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة
وقيل للمبالغة كما في العلامة وفي اما الخ ميرزا. على راي الاشعري ان هو هنا لجوزا
الخ هو استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة
ضد للقدرة وانما يتعلق بالموجود ويقدر عليه حتى ان العجز من الله هو
عن الفعل بمعنى انه وجد منه الاضطرار الى اختياره ولو تخلف العجز عن المعارضة
لوجدت المعارضة الاضطرارية وقد تقطع هذا في العجز وهي في الهرب تمسك في المواقف
فيما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله وجعل الفيوض الالهية شرطا
وجعل السعد في شرح المقاصد قبيل الكلام على تلك الفيوض اركانا واياه تبع

المولف فقال امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال
امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن
اقتصر على الفعل جعل المعجزة هاهنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه
من غير احراق واحترز بقيد المقارنة للتحدي من كرامات الاولياء والعلامات الار
هاصية التي تتقدم بعثة الانبياء واطلاق الائمة المعجزة عليها تغليبا قاله
السعد وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه او معجزته
الماضية فلو قال معجزتي ما قد ظهر مني قبل لم يدل على صدقه ويطالب به بعد
فلو عجز كان كاذبا قطعا واما المتاخر فاما بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر واما
بزمان متطاول مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه
معجزة لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل اخباره عن الغيب فيكون مقارنا وانما
تنفي التكليف بمتابعته ح لان شرطه العلم بكونه معجزا قبل حصوله فيكون متاخرا
وقيل يصير قوله معجزا عند حصوله فيكون متاخرا والحق ان المتاخر علمنا بكونه معجزا
قاله في المواقف زاد السعد لو بين الاحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الامر
صح عند الامام ولم يصح عند القاضي ومن كون معنى التحدي طلب المعارضة فيما
جعله شاهدا لدعواه لا بد ان يكون ذلك الامر مطابقا للدعوى فلو قال معجزتي
ان احيي ميتا ففعل خارقا اخر لم يدل على صدقه وان لا يكون ما ادعاه مكذبا له
فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الجماد فنطق بانه كاذب لم يعلم به صدقه فلو
قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال قال العضد والصحيح
انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه وهو بعد ذلك مختار في تصديقه
وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى وقيل هذا اذا عاش بعده زمانا ولو خر ميتا
في الحال لا بطل الاعجاز لانه كان احيى للتكذيب والحق انه لا فرق لوجود الاختيار في
الصورتين والظاهر انه لا يجب تعيين العجز اه فقيد المطابقة ماخوذ من التحدي
اشار لذلك السعد وجعله العضد شرطا مستقلا وكذا المولف في كبراه قال
العضد ولا يشترط التصريح بالتحدي بل يكفي قرائن الاحوال وبقيد عدم المعارضة
عن السحر والشعوذة وهذا على ان السحر خارق للعادة وقال القرافي انه غير خارق وغرابته

انما

انما هو بجهل اسبابه وعليه درج في كبراه وقوله في الشرح يتنزل من مولانا الخ بيان
لوجه دلالتها لا من تمام الحد وقد اختلف في وجه دلالتها فقيل عادية وهو المرتضى
عند العضد والسعد فانهما قالا واللفظ للسعد انها عند التحقيق بمنزلة
صريح التصديق لما جرت به العادة من ان الله يخلق عقبها العلم الضروري بالصدق
كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطا
لبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد
ففعل فيكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل
هذا تمثيل وقياس للغايب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في
العلميات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين في العلميات التي هي
اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من
قراين الاحوال قلت التمثيل انما هو للتوضيح والتقدير دون الاستدلال ولا مدخل
لمشاهدة القراين في افادة العلم الضروري بحصوله للغايبين عن هذا المجلس عند
تواتر القضية اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضت الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب
لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك
الحجب من ساعته ففعل اه وهذا مذهب القاضي قايلا اقتران ظهور المعجزة با
لصدق احد العاديات فاذا جاوزنا انحرافها عن مجراها جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد
الصدق وح يجوز اظهاره على يد الكاذب اه ونازع بعض المحققين السعد في عبارته
المتقدمة فقال ليست العادة المفيدة للعلم بصدق المدعى عنه مشاهدة
الخارق وهي العادة الجارية بخلق العلم عند ظهوره والا لزم ان تكون جميع العلوم
المترتبة على اسبابها عادية عندنا وهو باطل بل الحق في العادة المفيدة لذلك
انها امتناع خلق الله الخارق على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة
فهذه العادة هي القاضية بحصول العلم بصدق النبي عند مشاهدة المعجزة
اه وهو ظاهر ويمكن رجوع كلام السعد اليه وقيل عقلية وان ظهور الخارق على يد
الكاذب مستحيل غير مقدور فالشيخ لافضايه الى التعجيز على اقامة الدليل على
صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول لها لازم بمنزلة

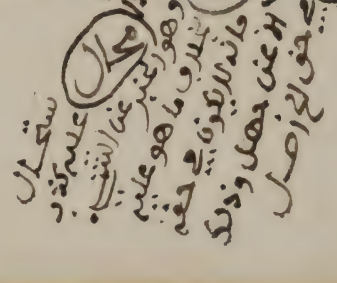
العلم لا تقارن الفعل فلو كذب لم يكن صادقا فاكاذبا وهو محال وقال الحاكم
الساقي بديهية لا يجادله التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي
وهو سفه لا يليق بالحكيم ويجب منه قول المعتزلة خلق العجز عن جد الكاذب ممتنع على
الله فيه ايهام صدقه وهو اضلال فيقبح من الله تنبيه علم مما تقدم ان السعد
وجه كون دلالة المعجز التصديق لا جائز كون دلالته عادية بل واجبا مع القول
بانها عقلية لاختلاف الجهة لان الكلام اولا في المعجز هل يدل على تصديق عادة او
عقلا او وضعا والتصديق على كل كما في القول بان عبده صادق وانما هذا معنى انه
التصديق الذي هو نسبة الغير الى الصدق فانه الذي اختلفوا في وجه دلالته
على التصديق فهو التصديق بهذا المعنى لا يختلف فيه فمن على ان دلالته عقلية يستحيل
وقوعها على حسب دعوى الكاذب والمستحيل خارج عن قبيل المقدور فلا له
في الارشاد بخلافها على انها عادية فيجوز وقوعها على يد الكاذب عند الخ ام
العادة كما تقدم وبذل لما قلناه قول المصنف في شرح المعاني اختلف الاصوليون
في وجه دلالة المعجزة فمنهم من قال انها تتنزل منزلة التصديق بالقول قال الله تعالى
اذا خلق الخارق على وفق دعواه ومتحداه فكانه قال له بالقول صدقت فيكون
مدلولها على هذا التقرير اخبارا ومنهم من قال انها تدل على انشاء فيكون تقريرها
انت رسولي او بلغ رسالتي والا تفشا لا يحتمل التصديق ولا التكذيب والاول
اولى ثم قرروا كيفية الدلالة من وجهين احدهما ما تدل عقلا واليه ميل الارشاد
الثاني ان دلالته عادية وهو ما اشار اليه البعض وهو اختيار الامام فمنه باختصار
وقبا على تتنزل يليها منزلة التصديق بالقول ما ذكر من كيفية الدلالة واما على انها وضعية
فجعلها المفتاح في شرح الارشاد كالعقلية في استحالة الوقوع على يد الكاذب
فانه لما ظهر الدلالة العقلية او الوضعية قال وانما استعمال على هذا التقرير حدوث المعجزة
على وفق دعوى الكاذب بيروضعه الواضع كبراي وهو خلاف قول الزركشي في الاصول
نص الشيخ على ان دلالته وضعية وما ذكروه يجوز ان يتبع القول وهو ظاهر ولم
يذكر السعد ولا العضد القول بان دلالته وضعية قال السعد في شرح مقاصد
صحة قال فيقال هاهنا احتمالات تنفي الدلالة على الصدق والجزم به وهي انواع

الاول

الاول احتمال الا يكون خلق العلم من الله بل يستند المدعي الى خاصية في نفسه او
مزاج في بدنه او الاطلاع منه على خواص في بعض الاجسام ليتخذ هاتيك الى ذلك
ويستند الى بعض الملايكة او الجن او الى اتصالات كوكبية او اوضاع فلكية لا يطلع عليها
غيره الى غير ذلك من الاسباب الثاني احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء
عادة اراد الله اجراءها او في يعادة لا تكون الا في ظهور متحاولة كخوارق الثوابت
الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون المعجز يعارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه
الى من يقدر على المعارضة او المواضعة من الوقوع او موافقة في اعلا كلمة او لخوف او لا
يستمانه وقلة مبالات او لاشتغال بما هو اهم او عوارض اخر قيل لما نع الرابع
احتمال ان لا يكون لغرض التحدي بل لما لا يتعلق الغرض في فعله على ما هو المذهب واما الثبوت
غرض اخ مثلا ان يكون تكليفا بكلف او اجابة لدعوة او معجزة لنبي .. اخ او ابتلاء للعبد
بحسب الثواب بالتوقف على موجبه او النظر والاجتهاد في وجهه كما في انزال المتشابه
المتشابه او كلاما للخلق على ما هو المذهب عندنا من ان الله يضل من يشاء من عباده
وجعة تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجز بمنزلة تصديق القول من الله بان المدعي
صادق وحصوله يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب في اخبار الله والا
سبيل الى العلم بالصدق لتوقف العلم على العلم بانتفاء الكذب فيلزم الدور والا بعد
وهو يستحيل على الله وثبوت المقدمتين يعني بهما انتفاء السمع في حيز المنع لان من
اصولنا الحكم للعقل بتحسين والتقبيح واجوابه اجمالا ان الاحتمالات
والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية فانا نقطع
بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجز من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات
لا بالنفي ولا بالاثبات كما يحصل بالاخبار المتواترة وكل العلم كلوم غسوما كذا وبالا
يبالي باخوار عينه ولا استمراء جرسله وتفصيلا ولانا بينا الاموات في الوجود
الا الله وحده سبحانه واجبا الموتى وانقلاب العصا وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر
على مجرد التمكن وتحدي الجمع من فعل الحكيم القادر كاف في اثبات المطلوب ونضيف اليه
انه هيئت المعتزلة الى ان المعجز لا تكون فعل الله تعالى وواقعا بامره او بتمكينه وتاييده
كلا منا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته كونهم

احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم
بالمعارضة وتوفر دعاويهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه
وتهالكوا عليه وتفاخروا به من السحر في زمن موسى والطب في زمن عيسى والموسيقا
في زمن داود والفصاحة في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وثالثها انه لا خفاء ولا
خلاف في ترتيب الغايات والاثار على بعض افعاله وان لم يجعلها اغراضا على انا لا نقول انه
فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دلت على تصديق من الله قايم بذاته سواء جعل
من نفس العلم او كلام النفس او غيرهما ورابعها ان ظهور المعجزة على يد الكاذب
وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما
هو في حكم ساير العاديات وهذا ما قال القاضي ان اقتران ظهور المعجزة بالصدق واحد
العاديات فاذا جوزنا انخرافها عن مجراها جاز خلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق وح يجوز
اظهارها على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب
ومنا من قال باستحالته عقلا فالشيخ لافضايه الى التعجيز عن اقامة الدليل على صدق
دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول لها لازم بمنزلة العلم
لاتقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب ولزم كونه صادقا كاذبا وهو محال والماتريدية
لا يجابه التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو سفه
لا يليق بالحكيم وخامسها ان اظهار مجرد المعجزة على يده يفيد العلم بصدقه
وبتصديق الله اياه من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن هنا يصح التمسك بخبر
النبي في اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص على ما مر والى هذا يشير ما قال امام
الحرمين انا نجعل اظهار المعجزة تصديقا بمنزلة ان يقول جعلتك رسولا وانشات
الرسالة فيك كقولك جعلتك وكيلا او استانبتك لنفسي من غير قصد الى اخبار
واعلام بما ثبت ومحصوله انه يعتبر القول فيه انشاء لا اخبارا اه كلام السعد
وانما جلبناه بطوله لما اشتمل عليه من الفوايد والله الموفق واستدل الاستاذ
على امتناع الكذب على الله تعالى عقلا بان كل عالم بامر يلزم ان يكون في ذاته حديث
يطابق معلومه وهذا هو عين قولهم الخبر الصدق والله تعالى عالم بالامور كلها
على ما هي عليه فوجب ان يكون كلامه جل وعز على وفق ذلك في حق من عم علمه ما لا يتناهى

محال
استحال عليه كذب وهو الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه فانه لا يكون في حقه الا عن جهل وذلك في حق الخ اصل



محال وهذا هو الذي اعتمد له المولف في الشرح في بيان الاستلزامية بقوله اذ خبره على وفق علمه الخ لكن اعترض على الاستدلال بانا لا نسلم ان الكذب لا يكون الا عن جهل فان العالم منا بامر قد يخبر عنه بالكذب عمدا فلم يلزم من كذبه جهله فليس العلم الخ ا. للصدق ولا الكذب للجهل **واجيب** بانهم ويس الخ. الذي قاوم به العلم منا كان قلب لا يخبر بالكذب وانما الذي يخبر بالكذب منا غيره كالنسيان وقد قاوم العلم منا والصدق محل الكذب لمحل الخ التي كيفما دارت يستحيل عليه الكذب فتعين فيما معا بخلافه على وجه ملزوم للتناقض وهو كون العلم جهلا **ومراده** باستحالة الكذب عليه تعالى ان كل عالم بامر يجب ان يخبر به على وفق علمه فلو وقع الكذب عليه لوجب الخ الا ينتصف بجائز وقد لا يمنع ان ينتصف بضده الذي هو الصدق فيمتنع لما علمت سابقا وهو محال وايضا الصدق صفة كمال ضدها نقص والنقص عليه محال وفيه ما تقدم في حديث النقص من عدم صحة قياس الغائب على الشاهد **قوله واما برهان وجوب الا ما تقدم الخ** هذه الحجة التي ذكرها المولف رحمه الله تعالى فيها تعبير بالبرهان تسامح في هي مع عدم شمولها لانواع العصمة لاختصاصها بالعمل فالملازمة في حيز المنع اذ لا يلزم من جعلهم للنهي افادته كافة الانام مامورون بالاقتداء بهم فيما يبلغونه عن الله وبين خوفه لا فيما جعلوه زلة ان فرض اشتمالها على النهي الخ شرح العلامي والسعد في شرح المقاصد وستقف على كلامه **وعبر** بضمير الجمع في قوله في الاقتداء بهم كما عبر عياض وغيره باعتبار كل فرد. وامته كقوله في صغر اصغر الله لكل اتباعهم امر وابالاقتداء بهم اه **وتبعيد** الى اكثيني لهذا فيه نظر بل جوابه هو البعيد **ونص** كلام السعد توضيح وعنهم الخ ثلاثة امور كلها منتفية. **الاول** حرمة اتباعهم لانه واجب بالاجماع وبقوله فان كنتم تحبون الله فاتبعوني **الثاني** رد شهادتهم لقوله ان اجماع الخ اسقط الاية والاجماع على خلافه لانه منتف للقطع بل من قرر شهادة نفر قليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول فاهم الخير العظيم الى جوم الخير **الثالث** وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم الخ ثم بالاجماع **وبقوله** والخير يؤذون الله ورسوله الاية **الرابع** استحقاقهم العذاب واللعن والكفر واللوم والذم واذلالهم

تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين
وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم ولكن ذلك
منتف للاجماع ولكونه من اعظم المنفرات **الخامس** عدم فيهم عصمة النبوة
لقوله لا ينال عهدي الظالمين وان المراد به النبوة والامامة التي هي منها **السادس**
كونهم غير مخلصين لانه المخاطب من اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى
حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف
بالاجماع وقوله في ابراهيم واسحاق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار
وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين **السابع** كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه
واللازم فحكمي البطلان **الثامن** عدم كونهم مسارعين في الخيرات معدودين
عند الله من المصطفين الاخيار الخ لاخيرية في المخاطب لكل اللازم منتف لقوله في حق
بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عند الله من المصطفين الاخيار
وحصول المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق
بالتشريعة وتبليغ الاحكام **وبالجملة** فيما ليس جبلة ولا يقبح رد الشهادة
انما يكون كبيرة او اصرار على صغيرة من غير اقامة ورجوع **ولزوم** الحرج والمنع والذم
واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الاقامة ومع ذلك
لو عمد فلا يتناول به نبي. بل ينهج وهج في كبيرة سهوا او صغيرة **وهذا** لا يجعله في
من الظالمين على الاطلاق ولا من الخبر اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان فيما
مع الاقامة وعلى تقدير كون الخبرات للعموم كل فعل وترك فمسارعة البعض ليها
او كونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب. اخ سيما سهوا او مع التوبة **وبالجملة**
فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة تعمدا ممنوعة
على ما هو المتنازع محل نظر اه وانما جعلناه برمته لما اشتمل عليه من التحقيق
قال في الشرح وقد خدعوا فعلهم الخ **روى** احمد وابو داود والحاكم عن ابي سعيد
الخدري قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه ووضعهما عن يساره فلما رآه القوم خلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على هذا قالوا
رايناك خلعت فخلعنا قال ان جبريل اخبرني ان بهما قذرا او قال اذى وفي رواية لابي
داود ان فيهما خبثا فاذا جاء احدكم المسجد فليقلب نعليه فينظر فان رأى خبثا

قصور

قصور **واما** الخاتم ففي الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لبس خاتما من ذهب ثم نبذه وقال لا البسه ابدا فنبذ الناس خواتمهم كذا في رواية ابن عمر وفيه عن انس من كتاب ابن شهاب انه رأى في يد رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتما من ورق يوما واحدا ثم ان الناس اصطنعوا الخواتم من ورق ولبسوا فطرح رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتمه **قال** عياض وتبعه النووي ان جميع اهل الحديث قالوا ان قوله من ورق وهم من ابن شهاب وافراد لم يكتبه لهما قصور قصور **قوله** وقد حسر ابو ذر وهم هو كذا في كتاب اللقط من الصحيح كذا هو للكشميهني عن سائر رواته ووقع في مناقب ابي ذر من الصحيح ان ابا ذر كتبه عن سائر رواته ولم يذكر ذا عن عمر وعليه فصنيع المزي يقتضي ان الكشميهني تفرد على المؤلف بقوله غيري ان الواقع في فضائل ابي ذر من صحيح البخاري من حديث ابي موسى الاشعري ان ابا ذر كتبه عن سائر رواته في كتبه كما قال المؤلف **واما** عمر فانه قال فيه لما دخل في رجليه ولم يذكر انه كتبه عن سائر رواته فانظر ذلك المؤلف رحمه الله مكمل اهـ وهو منه قصور **قوله وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث** اشار بذلك الى ان تبيينه كذا لا وان يقول لو كتموا لانقلب كذا عند الله ام ذا الخ وبانه فيه جميع ما تقدم من التجويز في الخلاف البرهان على الحجة ان التغليبة ومنع من الملازمة بان الكلام بانتفاء عنهم فيما كان يشق عادة ان الدليل خاص بالكتمان عمدا او بعد على ذلك قوله صفي اصفي اه بلغوا كلامي هم الله بتبليغه ولم يتكرا شيئا منه لا نسيانا ولا عمدا اما عمدا فلما سبق في الامانة واما نسيانا فللاجماع واشار بذلك الى برهان الامانة به تعلم الامانة خاص بالخيانة عمدا وان المنع ان برهان دال عليه كذلك سهوا فان كان يقول به فتبعد الاكثر بخلاف ما جرى المتأخرون خلاف عادتهم من ميل القلب في التنزيه وان كان لا يقول به فلا يعلم من كلامه دليل انتفائه وقد تقدم لنا معه هنا البحث والله الموفق **خاتمة** واسئل الله حسن الخاتمة في حقيقة العصمة قال العضد هي عند نا الا يخلق الله فيهم الذنب وعند الحكماء ملكة تمنع الفجور وتحصل بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وتذكر يتتابع الوحي بالاوامر والنواهي والاعتراض على ما تصور منهم من الصغائر وترك الاولى وبان الحجة النفسانية تكون احوالا تحصل ملكات بالتدريج اهـ وهذا على اصلهم من ايجاب الخاتمة **فان قلت** وقد عبر بعض اصحابنا بانها ملكة نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور

بل قال الحسن تعذيبها **قلت** من عبد بذلك منام احد انه يخصل بمجرد لطف الله
وفضله بخلوا الله فهو اعتراض على من عبر بقوله تمنع صاحبها قال العضد ولو كان كذلك
لما استحق المدح بذلك وايضا الاجماع على انهم مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان
الذنب ممتنعا عنهم لما كان كذلك وايضا فقوله انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على
ما قلناه لان الناس وان اجمع للبشرية والامتياز بالوحي لا غير اهم يعني ان العصمة لا
تمنع تقتضي الامر لهم على المعصية اصلا وهذا قول النجار من المبتدعة والجمهور
انهم معصومون من قبل الله معتصمون باختيارهم وكسبهم وانما قال السعد
العصمة ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها اه وفي بعض النسخ بقولهم تمنع
صاحبها اي تمنع صاحبها بسببها فاسناد المنع اليها مجاز وقد اعترض والله
اعلم **قوله** واما دليل جواز الاعراض البشرية الخ لم يعبر بالبشرية هنا لما اتى به غيري مركب
**قوله** اما التعظيم الخ هم الخ لا يخفى ان واو كلامه للتقسيم لا للشك ويحتمل ان تكون
بمعنى الواو وهو الموافق لكلام عياض خص اللام اعراض المحن بمحل الواو وبمحلها لامكان
اجتماع الثلاثة في المحن والموبقة بخلاف اللام اعراض فللتعظيم بكلامه الذنب زائد عياض
فوايد نزول المحن بهم ان تكون محو الصغائر ان كانت منهم او غفلات سلفت لهم يجتهدوا
الله كثيرين مخلصين اه وحذف الموبقة مبالغة في التنزيه على عادتهم **قال قلت**
كان الصواب ان يقول واما للتنزيه يتم واما للتسهيل **قلت** قد تقرر في علم النحو انه
قد يستغنى عن اما الثانية بذكر ما يغني عنها **قوله** وجمع معاني هذه العقايد
كلها قول لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم اشار بذلك الى ان هذه الكلمة
المشرفة من جوامع الكلم التي اوتيها صلى الله عليه وسلم وان تحت كلمة ما لا يحصى
من المعاني **قوله** معاني هذه العقايد على حذف مضاف اي معاني الفاظ هذه
العقايد وكذا قول لا اله الا الله اي معنى قول لا اله الا الله **وقوله** اما لها بمعاني
العقايد ثبوت العقايد له كالوجود الخ هو ضد العدم والعدم الذي هو ضد
الحدوث الى غير ذلك لا الكيفية تصور معناها من نفسية وسلبية اذ ذلك غيبي
محتاج اليه هنا فلا يرد انه يقتضي على الموبقة خلافا للكل الكثير على انه يلزم من ثبوت هذه
الصفات لهم كيفية معانيها لمن احاط علما بالمعلوم **قال** في الشرح وقد نص

العلم

العمل. على انه لا بد من وضع معناها الخ من اراد بوضع معناها معرفة الوحدانية
وان لم يقع في معنى النفي والاستغراق. هذا ما يفهم من كلامهم الخ معنى النفي والاثبات
لا يقع به الا مرتبة معرفة بالاستدلال الخ بي وهم يشترط في لا احد والله اعلم قوله في
ضبطها ينبغي لك اي ان لا يكسر همزة الخ تعبير عن الاشباع. الى ذكر ما ينبغي
مما لا ينبغي لان الاولية عدد واحد مما من الاغلاط الا ان يقال من اراد ينبغي الوجوب
بل جعله ما يقابلها فنا فهم عدد واحد الخ غلام فتوين محمد بالرفع من النحو
الخفي وما ذكره من عدم اكمالة مد الف لا هو احد الاقوال فيه يمد للتعظيم حذف
ثانيهما لا يمد اذا خرج الاسلام ويمد غيره ووزيد على ما ذكر مد الالف من اسم الجلالة
قال في كتاب المواقيت وقفها غير جائز الا في الشعر والاسراف في مد هذا مكروه
في وجه عرفه الله اه قوله بل وقف تعين عليه السكون تعيينه لاصالته والا
فيجوز الروم والاشمام قوله بالرفع اي ابهما من مبدأ ما يفيد الخ اشارة لبيان عمومها او
ستغراقها لما ما فهمه الى اكثر من ان معنى ابتدأ. الغاية ملحوظ فيها ثم تورد عليه
بقوله انك هل ثم مساعد للمصنف الخ لا يليق ان يفهم هذا عن هو احد في من المهم
ويكفيه بمنصبه الجليل ان يقول هو الذي ابتدأ انها لا بتدأ. الغاية قوله وقبل بني الاسم
معها للتركيب هذا مذهب سيبويه والجماعة ويوجه انهم اذا فصلوا اي جوا
نحو لا فيها رجل ولا امرأة واذا ضعفه بصيغة التمييض والتاخير لاختبار ان عصور
الاول تحلله بان الاسم مع الحرف قليل البناء. للتضمن كيف ذا النقل عنه بالتصريح
ونقله الرضي على غير وجهه لتعبيره بقوله ما بني من الاسماء. لتضمنه معنى
الحرف اكثر مما بني لتركيبه مع الحرف واعترضه ابن الضايع بان المتضمن معنى من
انما هو لا نفسهما لا الاسم الذي بعدها قوله وذهب الزجاج الخ وهو ايضا قول
السيرافي ورد قولهما في المغني بحث. نحو لا مسلمات بالفتح اذ لو كان كذلك لقال لا النقيض
الكسر قوله بوضع الاسم نصب بلا العاملة عمل ان على هذا جمع من المعربين وقال
في المغني بعد ان ذكر ان الركبة لا تعمل في الجنس عند سيبويه ما نصه والذي يعتقده
ان سيبويه يرى ان المركبة لا تعمل في الاسم ايضا لان حق الشيء لا يعمل فيه واما لا فحقها ان تعمل
بالنصب فانه عند سيبويه مثل يا زيد العاقل الرجل اه يعني ان نصب ضم بعد اتباع

للبط المبني لما ارجع الفاعل لتباع للبط المتاخر وقول المراكشي فيه بحث وهو الخ
ما محل مجموع المركب والعامل الخ في المركب الخ وهو موجود في المركب الاضافي كعبد
الله علم ونحوه اهو فيه نظر اذ ليس المركب الخ حي والاضافي بل الثاني فيه الا
فصل قوله المجموع من المبتدا موضع رفع بالابتداء والخبر المقدر هو نحو المجتمعان
انكر جزمه بهذا واقتصاره عليه مع ان الشائع عند النحويين ان الخبر خبر عن اسم
الاول المركب ثم اختلفوا في سبب ان للخبر عاملة فيه وانا هو موجود بما كان مرفوعا به قبل
دخول لها ومذهب الاخفش ومن معه انها هي العاملة فيه ارتفع وما خلاف بينهم
ان خبر المركبة هي العاملة لواقعة له هكذا النقل في المغني وصار كتب النحويين واما
ما اقتضى عليه المولف من كون الخبر خبرا عن اسم ما بقي معها فانها ذكره في المغني في الحرف
عن قول سيبويه انها خبر عاملة في الخبر لما تكلم على ان جعل الجملة الواقعة بعد الا
خبرا وبسط في نصه وفي ذاريعه الخ ما مبني بقوله كيف يحمل الكلمتين معا مبتدا
مع ان نحو بيد المبتدا غير حاد وعليهما وتخ الشمني فانه قال انه وقع في موضع
غير المبتدا عند سيبويه وانت تري كيف اعتمد المولف التخريج وجري به وافتصر
عليه كذا قال الخ هب والعجب من قول المراكشي هو قول سيبويه وعند صاحب المغني
مع انه صرح في الكلام على لما بانه عند سيبويه مرفوع بما كان مرفوعا به قبل
دخول لا تمدح وذاله وانما خ هنا اعلى سبيل التخريج لما تكلم على اعراب لا اله الا الله
قوله وقال الاخفش هي العاملة نسبه في المغني للاخفش والكسائي وزاد في المسد
التسهيل انه الاصح والخلاف في ارتفاع الخبر بها اذا كان اسمها عاملا قوله
والا فقوال للناس فيه على اختلاف اعرابهم الخ اي الناس المتكلمون على اعراب هذه الكلمة
كما يوخذ من المغني اذ حصر الرفع في الخبر والبدلية وضعف الاول ونسب الثاني لقلة
كثرين كما فعل ذا لكم الجيش وليس المراد جميع النحويين حتى يرد ان الكوفيون لا يقولون
بالرفع على البدلية بل على العطف في نحو هذا ولا عاطفة ولا خصوص البصريين
لان الرفع عندهم في نحو هذا على البدلية خلافا لمن يقول ما بالهم تركوا
الرفع هنا على العطف كما يقول اهل الكوفة ولعله لم يثبت له بدل الا لو كانت على
كفة لم تبدل من العامل في نحو ما قام الا زيد وليس بشيء. مراجع في العطف بدل من

العوامل قال في المغني وقد يجاب بانه ليس تاليها في التقدير اذ الاصل ما قام احد
الا زيد اه لكن رد ايضا مذهب البصريين بما يذكره ناظر الجيش فاستويا الا ان يقال
مذهب الكوفيين ضعيف من اصله فلذا لم يعرجوا عليه قوله فهذا الكلام منه يدل
على ان الرفع للاسم المعظم ليس على الخبرية وح يتعين ان يكون على البدلية قلت
وجه تعينه ان الرفع على الوصفية ضعيف كما ياتي وبه يندفع قول المراكشي
من اين يتعين ما ذكره ناظر الجيش قوله فالاقرب ان يكون من الضمير المستتر هو ظا
هر وقول المراكشي يلزم على هذا القول كون الاستثناء من الضمير وهو جزئي لا يقبل الاشتراك
حتى يحتمل المستثنى فيخرج منه وهم لاتفاق النحويين على ان الضمير بحسب مرجعه ان
عام فعام وان خاص فخاص ولا شك ان مرجعه هنا عام يصح الاستثناء منه فضميره
كذلك وهو ظاهر لا يختلف فيه اثنان وجوابه بقوله قلت قال ابن مرزوق في شرح الجمل
اختلف في وضع الضمائر واسماء الاشارات فقيل وضع الكلي وقيل وضع الجزئي وعليه اكثر
اهل العربية واختار بعض المحققين ان وضعه وضع اسم الجنسي اه فعلى ما ذكر بعض
المحققين لا اشكال اه غلط منه اذ هذا المخالف في اصل وضعها فاكثر النحويين
على انها موضوعة للجزئي لانها معارف واكثر المحققين على انها في اصل وضعها
كلية وانما عرضت لها الجزئية عند الاستعمال فهي كلية وضعا جزئية استعمالا
ثم جزئيتها اختصاصها بمرجعها لا تعدوه لغيره ثم هي بحسابه كما قلنا فافهمه
تحظى بالصواب والله الموفق قوله وقد قيل انه بدل من اسم لا هذا هو الذي نسبه
في المغني للاكثر كما تقدم ونصه وزعم الاكثر ان المرتفع بعد لا في ذلك كله بدل من
محل اسم لا كما في قولك ما جاءني من احد الا زيد اه وانما ضعفه نظرا لما استقر به ولما
ياتي من الاشكال قوله وانما كان البدل من الضمير المستتر اولى الخ كلا الوجهين اللذ
الذين ذكرهما للاولوية وليس مراده بقوله والاتباع باعتبار اللفظ ظهور
الاعراب حتى يرد ان الضمير مبني بل النحويون يطلقون الاتباع للفظي على ما كان لا للعامل
متهيا العمل فيه غير منسوخ كما هنا قال المراكشي فان قلت كون البدل من المحذوف
الذي هو ضمير الخبر مشكل وبيانه لو صح ذلك لزم ادعاؤه في الاستثناء المفرغ نحو
ما قام الا زيد بجامع الحاجة الى الحذف المصحح للمعنى قلت كذا وجدته في المقيدات

ضمير

من حيث هو اصل

ما نظر جوابه اه قلت جوابه ظاهر قوله اه في معرفة بالعهدية وفي النكرة لا الاستغراقية
لما كان خبرها شائعا عند الحجازيين وواجبا عند التميميين صار كانه مذكور
فجعلوا الكلام معها من الاستثناء. التاء لا التمر بخلاف ما قام الا زيد وما مرت الا زيد
فانهم يقولون ما قام احد الا زيد وما مرت باحد الا زيد وهو الاصل فما الذي جوز
وقوع العامل ما بعد الا بخلاف ما قبلها لم يكن لهما اصل تورد في قائله فوله والاولية
مفهمة اه هو كلام هو نحوه قول ابن درستويه في هذا الباب ابدا البعض من
كل وان لم يكن كغيره ليفهم المعنى اه فوله وتخالفهما بالنفي والايجاب لا يمنع البدلية
قلت قال الامير في بدل البعض يكون الثاني فيه مخالفا للاول في المعنى الا ترى انك
اذا قلت رايت القوم بعضهم يكون قولك او لا رايت القوم مجازا ثم بينت بعضهم
النعت مرايت منهم وكما جاز في النعت المخالفة نحو مررت برجل لا كريم ولا شجاع جاز
في البدل اه فوله اما الاول وهو الخ فرجع الى قوله واذا كان كذلك الخ يتضح
حمل الابد المعرفة قلت حاصل هذا الجواب انه على مذهب سيبويه الخ وهو غير مرضي
فيها يجوز ان يكون معرفة لانها غير عاملة فيه فيصدق فيه ح ان الابد تعمل في المعارف
وفيه نظر كما ان مراد النحويين بكونها لا تعمل في المعارف لا تدخل على معرفة فلا بد
من تنكير ح بها وقد صرح ابن هشام وغيره على ان المهملة لا بد من تنكير خبرها
كالمشبهة وما زلت اتعجب من تسليم هؤلاء المشايخ هذا الجواب مع تمكنهم من
والاعراب ونحو سلام ابن هشام هذا الاعتراض في المغني وضحه ورده اي قول من
قال ان اسم الله سبحانه خبر لا التي للتبرئة انها لا تعمل الا في النكرات المنفية واسم
الله تعالى معرفة موجبة خ ح يصح ان يقال خبر لا مع انها لا انها في موضع
رفع بالابتداء عند سيبويه اه فانظره كيف سلم انها لا واجاب بجواب لا يكون فيه
الاسم المعظم خبرا لا فوله ان العموم منفي والكلام انما سيق لنفي العموم هذا
باعتبار المعنى فرع بنية الاكمل قال الاصوليون في نحو عشرة الا ثلاثة ان الجمع بعشرة
صيغة والاولية على ارادة السبعة كما بقي اما باعتبار اللفظ فلا نسلم انه لعموم
النفي فتامله وبه ينظر مع قول المغني هذا لا يصح فيغني كلام المجيب
لان العموم انما الكلام انما سيق لعموم النفي ومثله هو قول مرغوب عنه فلا ولي عند النفوح

عليم

اه قوله ان قال الصنعاني ومن ذلك
الصنعاني وهذا ما
الاستثناء من واو
الصنعاني اصل

عليه **قوله** ثم هذا المفهوم الخ الظاهر من كلامهم انه مفهوم الصفة فلا معنى للتردد
**قوله** الثاني وينسب للتنبيه الخ لم يجزم به للتنبيه بل كأنه لم يقف عليه وهو منه
منصوص له في التنبيه لكنه عبر في كلمة الشهادة وفي غيرها له صاحب المغني
وغيره وخصه في هذا التنبيه بعد ان ذكر ان الخبر يحذف اي لا اله الا الله لذا او
في الوجود او نحو ذلك قال كذا قالوا والصواب انه كلام تام ولا حذف وان الاصل
الله اله مبتدأ وخبر كما تقول زيد منطلق ثم جيء بادوات الخ وتقدم الخبر على الاسم
وركب مع لا كما ركب المبتدأ معها في لا رجل في الدار ويكون الله مبتدأ موخرا والله
خبر لا مقدما وعلى هذا يخرج نظائر نحو لا شيء الا ذاك والعقار ولا في الارض
الا عليّ **قال** في المغني فيقال له ما تقول في نحو لا كاتما الا زيدا لم انتصب خبر المبتدأ بعد قال
لا عاملة عمل ليس فذا لك ممتنع لتقدم الخبر ولا تناقض النفي والتعريف احد
الخ . من وامّا قوله يجب كون المعرفة المبتدأ فقد مر ان الاخبار عن النكرة المخصوصة
المتفقة مفيدة المعرفة جائز نحو ان ولي بيت وضع للناس للذي ببكة اه فقد تعقب
في مغنيه بالنقض كما ذكرنا كما فعل ذلك الخبيشي ورجحه في غير مغنيه **فائدة**
وقد يتم الخ قوله بان فيه سلامة من دعوى الحذف ودعوى ان الاصل محل الخلاف
المبدل منه ونحن لا نسلم على قول الجمهور من اخبار عن النكرة بالمعرفة وعن العام بالخاص
كذلك على قول من يجعل المرجوع خبر اه **قوله** وعليه يحمل قوله تعالى لا غالب لكم
الخ يرجع منه بهذا الحمل ذلك انه لا يخرج النفي على الوجه الضعيف الباطل عند البصريين
بل الصرف عندهم في هذا ونحوه كلا عاصم اليوم ولا ماء خ لما اعطيت متعلق بمحذوف
فيكون اسم لا غير عامل فيما بعدها **قوله** قلت وفيه نظر الخ هذا التنظير للموافق
رحمه الله وهذا الذي ذكره هو جواب الحنفية ان التوحيد يمحو بالقرائن جميع ما ذكره
بالطرف القرائن **قوله** كلامه هذا الخ هذا الكلام للموافق رحمه الله وانتهى قبله كلام
ذلك الخبيشي **قال** البدر الدماميني لا يخلو بعضه من نظر قلت وقد ينظر على
بعضه ومر امعروجه النظر **قوله** وكلام كلاء القرافي وكثير من الاصوليين الخ اخذه
من الطوالع الخ ليل على انه لم يقف عليه صريحا **وقال** القرافي في شرحه لمنتخب التنقيح
قلت لبعض الحنفية كيف تقولون في الاستثناء ما قام الا زيد هل هو محكوم عليه

بالقياس لضرورة تفرع العامل ونحوه هو مخرج من الحكم كما تقدم فالكل سواء
عندنا والقياس المخرج به وغيره من الاحكام انما هو بقرائن الاحوال الدالة على ثبوت
الحكم لذلك المستثنى لا باللفظ لغة وكذلك نقول ان كلمة الشهادة تفيد التوحيد
بالقرائن الدالة من كلام كل متلفظ بها انه انما يقصد التوحيد بالنفي والتعطيل
اه قوله ولهذا اورد والخ انما يصح استدلاله بهذا اذا سلم ان الاستثناء في الكلية
المنفية مفرغ وقد علمت انه خلاف ما للجمهور الا ان يقال انما اكتفوا في الدليل اذا ولم
يبنوه على القياس لكون النفي يدل على انه لا حق قوله واني بالنفي حقيقة الا لله عليه
قال الى الكشي كلامه انه جعل الاستثناء مفرغا فلت لا اذري من اين فهم هذا الكلام
فان كان وجهه من كون النفي لا يكون الا في المفرغ فكلامه اح اذ لا قايل به وكانه اغتنى
بعبارة التلخيص اذ لم يمثل الا بالمفرغ ولم يدر انه مفرغ في مثاله كما مثل ابن السبكي في جمع
الجوامع للحصر بالعالم الا زيدا قال العراقي فقد يفهم من تمثيله بالاستثناء المفرغ
ان التالي من نحو قولك ما قام احد الا زيدا مخالفه وليس كذلك اه وبه تعلم ان قوله
ويمكن ان يجاب الخ مبني على غير اساس قوله لا يمكن ان توجد تلك الحقيقة لغير مع قطع
عقلا والا شرعا اي باعتبار مجموعهما فيما يأتي قول السعد في شرح المقاصد في
النكرة في الالوهية ثابت عقلا ومنتف شرعا وفي استحقاق العبادة منتف شرعا وما امروا الا
ليعبدوا الها واحدا اه على انك اذا تاملت وجدت هذا ايضا عقلا قوله بل هو
جزئي لفظ الخ يرد الكلية هذا الدفاع عجيب لا ابهام فيه لانه اسم لمعنى الله ولمعنى انه
كما هو اصله وانما الابهام لو اكتفوا على واجب الوجود كما قال النفراوي كلام لفظ الكلي
على واجب الوجود فيه ابهام تمنع من اكلافه الاشعرية بلغ اني كنت ادخل اه وبه تعلم
ان جعل الى الكشي كلام المتوقف من الموهم واستدلاله بكلام النفراوي غير ظاهر قوله
لا يقبل معناه التعدد خارجا هذا ولا خارجا هذا ظاهر وقول الى الكشي اما عدم قبول
معناه التعدد خارجا فواضح واما عدم قبوله ذهنا فبهوان كان لاجل انه جزئي واضح
واضح كما قال منطقه هو ان يمنع تصوره من وقوعه على كثيرين فهو مشكل
لان تصور حصول الصورة في الذهن والباري تعالى لا صورة له اه غير ظاهر اذ لا ندري
استدلاله انما ذهب عليه لان كون التصور حصول الصورة في الذهن مذهب الفلاسفة

وهم الغايلون بالوجود الخ هنيئا وأما عندنا فهو الادراك والادراك وصول النفس
الى المعنى بتمامه ويلزمه ان يستشكل ايضا قوله فالواجب ما لا يتصور في العقل عدمه
وقد اطبق اهل العرف على الخلاف في التصور على ادراك الخ انه وان اختلفوا في وقوع ادراك كنههما
مع اتفاقهم على جوازه خلافا للمعتزلة في منعهم ذلك بناء على مذهبهم ان العلم
ارتسام صورة المعلوم في النفس وقد تقدم لك في قوله ان يعرف ما يجب الخ واجعله
والعجب ممن يتصدى لشرح كلام المشايخ واستشكاله مع صدور هذا وامثاله
منه **قوله** والتناقض في الكلام قال الامام الكشي ايلزم والتناقض حتى على قول من يرى ان
الاستثناء من النفي ليس من الاثبات **قلت** لا بل انما يلزم على المشهور من انه اثبات اه
**قلت** وفيه نظر بل يلزم عليهما فتأمل في التفتيح **واعلم** ان الكل تفقوا على اثبات
نقيض ما قبل الا مستثنى بعدها ولكنهم اختلفوا فيمن ثبت نقيض المحكوم به
والمحكوم عليه يثبتون نقيض الحكم اه وفاعل شرحه اذا فلنا فاعل القوم الذي ابهم وقد اشار
تفقوا على ان الاخراج ما قبل الا مخرج منه غير انه قد تقدم قبل الا القيام والحكم
به **والقلعي** ان من خرج من النقيض دخل في النقيض الخ واختلفوا في ان زيدا هل
هو خارج من القيام وهو مذهبنا او من الحكم به وهو مذهب غيرنا فالخارج من
القيام قد دخل في عدم القيام فهو غير قائم وغيرنا خرج من الحكم قد دخل عدم الحكم
وهو غير محكوم عليه اه باختصار فتبين لك ان التناقض حاصل على كلا المذهبين الا
انه عندنا يسير اثبات المحكوم به ونفيه وعندهم اثبات الحكم ونفيه وافهم مثله
في النفي وكان الامام الكشي اغتر بكلام قولهم الا مستثنى من النفي اثبات وبالعكس غافلا
لا بي حنيفة ولم يدر قولهم ولا ورد في لكن صيغة النفي ابلغ في افادة
معنى الوحدانية الخ هو كلام لا الكلام مشتمل على النفي والاثبات والعموم الذي لا في
سياق النفي فتشمل نفي الكمين فخطاب الله واحد فلا يحتمل تعدد في نفي الاتصال
او انفصال اوهما والا نه مفهوم عدد وهو ضعيف لا يقال الله علم وهو جنس لا
تعدد له انفصالا فهو فيفهم منه نفي الكمية المنفصلة لانا نقول فهم في
للعلم الاشتراكي ولم الكشي هنا تخليط يجب التنبيه رد فيه على المؤلف وغلط
المفتاح وكله فاسد تأمل رأيت الاشتغال به اشد اشتغالا بما لا يعني **قوله**

اخ معنى الالوهية اخ أي معناها التي هي لا مكابئة اخ معناها مكابئة وجود الوجود واستحقاق العبادة وهو يستلزم استغناءه عن الغير وافتقار الغير اليه لان افتقار الحادث الغير حادث لحدوثه والالوهية قديمة فكيف يكون معناها مكابئة فهو بهذا المعنى ولا يمكن ان يكون معناها مكابئة فهو بهذا المعنى غاير ما يفهم له الكلية من فوقهم والافتقار اخ الالوهية الا ان يقال جزء ها باعتبار اللزوم كما قلنا ويشكل جعل الموجد في الشرح الاستغناء والافتقار اصلا لوجوب الوجود واستحقاق العبادة وراب لبعض شيوخنا جوابا لم سأله هل افتقار الكائنات قديم قبل وجود ها او حادث بعد وجودها بقوله الكائنات مفتقرة الى الله قبل وجود ها على ان احتياج الحادث الى الصانع الامكان فقط وهو اختيار البيضاوي وجماعة من المحققين اه فلت وفيه نظر لا يخفى اخ لا يقوله احد وقد تقدم في هذا ان الوجوب ارضى الزام لمن قال بان العلة الامكان وهو مذهب كما تقدم فكيف يقع عليه انه لم يحج احد على الالزام والله اعلم قوله اما استغناؤه جل وعز اخ ليس السير والتاء فيه للطلب بل من قبيل ما جاء فيه استجعل بمعنى جعل فمعنى الاستغناء لانه وصفه والافتقار وصف بعده ولا معظم التنزيهات نوخذ منه فيكون من باب تقديم التحلية على التخلية الذي سلكه في الصفات قوله فهو يوجب له ذهني الوجود اخ فاعدة الموجد اذا كان جنبا يجب عنه يوجب وما كان خفيا يجب عنه يوخذ على قاعدة الالهية ومنه اخذ المشايخ من المدونة وقول المراكشي ما كان من قبيل الواجب يجب عنه يوجب تنبيها على وجوبه وعلى ان ضده مستحيل وما كان من قبيل الجائز يجب عنه يوخذ اه يجعل عليه ويوخذ منه تنزيهه عن اخ اذ هو واجب وضده مستحيل وارجاب عنه بانه خ ووجهيره تخ اخيره ولا يقال لا اله الا الله دلت على الوجود وضده مستحيل اخ التقدير لا اله موجود في الوجود الا الله فلا حاجة لاخذه من الاستغناء لانا نقول راعى جمعه مع ذكاريه قوله والمخالفة للحوادث نفهم ان نفي الغرض يوخذ من المخالفة لانه احد اسباب المماثلة وانما اورده بالخ فيما ياتي ولم يستغن عنه اشارة الى ان الكلمة المشروحة تدل على جميع العقائد بلفظ واحد او واحد على الاستقلال اه

ولا يمكن ان يكون معناها مكابئة

استغناؤه عن الغير وافتقار الغير اليه اصل

فصله عن الالتزام احد

بالاخذ اخ

بالانزاح بعضها ببعض ولذا اتفق في ايضا التنبيه الثاني ولم يستغن عنه لعموم
القدرة قوله والقيام بالنفس لا يقال القيام بالنفس هو الاستغناء واخذه منه
يلزم اخذ الشيء من نفسه لانا نقول كما قال بعضهم ان القيام بالنفس هو الاستغناء عن
المحل المخصص والاستغناء المذكور عام والاخص قد يختفي الاعم او نقول العقايد
المذكورة يوجبها الاستغناء وان كان بعضها يرجع اليه فليس فيه اخذ الشيء من
نفسه بالنظر للجملة قوله ويدخل في ذلك وجوب السمع الخ اي وكذا الادراك
قوله والادراك راجع على القول به مثلهما قال في الشرح اخذ يذكر ما يدخل رجحان عقلا
يجب الايمان الخ اكثر لان الادراك راجع على ما يوصف بالاتيان او تسامح لانه انما يكون حقيقة
في حق الله تعالى على ما ذكره قوله ان الدليل العقلي على اثباتها كون اضدادها نقايص
هذا اظاهر وقول ام الشيء جعله الدليل العقلي كون اضداده نقايص مسامحة
لانه انما جعله فيما سبق دليلا على بطلان ثاني الشركة اه فيه نظر لرجوع ذلك
لشيء واحد قوله ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الباقي الخ فيه انتفاء الكل
فيما سبق على نفي الغرض وقد مناه انفا وجه ايراده بالذكر والله الموفق قوله الخ
ووجب عليه تعالى شيء اي وجب جعلا وتركا قوله كالثواب مثلا انما
قال كالثواب مثلا ولم يقل كالعقاب مثلا ليكون لمفهوم قوله عقلا فايدة وهو ان
جوب الشيء في محض فضل وعده اما العقاب فقد يجب عقلا والشيء على وهو
الوعيد وهذه هي مسئلة الوعد والوعيد المشهورة في كتب القوم المختلف
فيها بين الامة التي خالفت فيها المعتزلة الاشاعرة حيث قالت بامتناع تخلف
الوعيد كالوعد قال في شرح المقاصد الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان
ينسب الى الله فيثيب المطيع البتة اذ الوعد بخلاف الخلف في الوعيد
فانه فضل وكرم يجوز اسقاطه اليه فيجوز الا يعاقب العاصي وافقنا في ذلك
البصريون من المعتزلة وكثير من البغداديين هو الخلاف في غير الشرك وفي غير الكفر
الصغاير وفي غير الكبائر المتوب منها بل فيها قبل التوبة قال في شرح المقاصد
اتفقت الامة ونطق الكتاب والسنة ان الله تعالى غفور يعفو عن الصغاير مطلقا
وعن الكبائر بعد التوبة واجمعوا الا من شذ من المعتزلة حيث منعوه

فيه على ما ذكره صاحب شرح المقاصد

ولا يعبر عن الكبائر بالصغاير وان جاز عقلا لان الكتاب والسنة يردان ذلك

فيحسن

لنا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد وعلى الوقوع الا
يات والاحاديث الدالة على العفو والغفران وحملها على الصغائر والكبائر بعد
التوبة مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيص للعموم
بلا مخصص ومخالفا لاقاويل من لا يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريقا بين
الايات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما لا يكاد يصح في بعض
الايات كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك فما دونه
والمانعون وهم المسمون الوعيديين منهم من منع عقلا وهم البلخي واتباعه بانه اغراء
على القبيح لان المكلف يتكل على العفو فيرتكب القبائح وهو قبيح يمتنع اسناده الى الله
واجيب بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا
للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الايات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشايعة
في ذلك الباب ومنهم من منع سمعا وهم البصريون وبعض البغداديين بالنصوص
الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبائر فلو تحقق العفو لزم الخلف في الوعيد
والكذب في الاخبار واللازم باطل فكذا الملزوم واجيب بانهم داخلون في عمومات
الوعد بالثواب ودخول الجنة والخلف في الوعد لوم لا يليق بالكريم وفاقا بخلاف الخلف
في الوعيد فانه ربما يعد كرما اه منه باختصار قوله واما افتقار كل ما سواه
اليه الخ انما قدم الحيوة هنا لينسحب لفظ العموم على ما بعدها دونها فلو اخرها
لتوهم انسحابه عليها وهي لا عموم لها وزاد لفظ العموم لانه الذي يوجب الافتقار
ولم يستغن عن فهم العموم من العهدية تصريح بما علم ضمنا ففيه ما لا يخفى وقوله
ان يوجد شيئا كذا في النسخ الصحيحة بالبناء للفاعل ونصب شيئا وهو الصواب
لقوله فلا يفتقر اليه قال في الشرح هذا شروع منه في ذكر ما يندرج الخ قد سبق
انفا ان بالاندراج تسامح قوله ويوجب له تعالى الوحدانية الخ تقدم ان الوحدانية
اقسام وحدانية الذات اتصالا وانفصالا ووحدانية الصفات كذلك ووحدانية
الافعال ولا يوخذ منه الا وحدانية الذات انفصالا لقوله اذ لو كان معه ثان في الوهيته
ووحدانيتها اتصالا ربما توخذ من المخالفة ووحدانية الافعال صرح بها بعد
بقوله ويوخذ منه الا تاثير الخ واليه ترجع وحدانية الصفات انفصالا واما اتصالا

قاعدة

من الوجازة

التعبير

فالخطب

والخطب فيه سهل اذ الخلاف في بعضها بعض احاد السنة كما سبق وعلى الجمهور ويوخذ
من كلامه يلي وجوب العمل على وفق التعدد كما قال بعضهم وفيه تكليف **والجواب** عن
اخذ الوحدانية من الاقتران مع خص الكلمة المشوفة عليها كالجواب عن اخذ الوجود
منها **قوله ويوخذ منه حدوث العالم بالسمع** اي وان لم يكن من الاقتران لتوقف
العلم الوجود عليه فصار كانه منها ولذا اكثر من قال بعد مه وقال بالسمع اي باجماعه
لان السمع هو الحجة التي يثبت به التاسيس واذا ذهب به قيل ذهب بالسمع وفيه رد
على الغلامية القائلين بوخذ الحدوث **قوله ويوخذ منه الاقتران لشيء من الكل**
**بنات الخ** تفدم ان جعل السمع حدوث العالم باسره عنه بعموم الفخذ والكل بنات جمع
كابنة والكل بنة قال في القاموس الجماعة كانه قال الاقتران لشيء من الجماعات **قوله**
**عموما وعلى كل حال** منصوبان على الحال من كل الاول والثاني على حسب تاويل الجماعات والافراد
الواقعة حالا اي في حال العموم او عاما او بمعنى العموم مبالغة والثاني على حسب تاويل الجماعات والافراد
اي كابنا او ثابتا على كل حال ويجوز ان يكونا حالين معا لان كل المضاف يجمع الاستغناء عنه بما
مضاف اليه فيل الثاني تاكيد للاول وقيل عموما في المحمولات وعلى كل حال في الصفات وقيل
عموما في الازمان وعلى كل حال في اقتران المحمولات باسبابها وعدم اقترانها **قوله**
**فخذ الفخذ الخ** الاشارة الى الاخذ من الاقتران وفي معنى التاثير بالكسر التاثير
بالعلة **قوله بقوة جعلها الله فيه** شامل قوله بقوة من اعتقد في الاسباب
العادية انها تؤثر بقوة كعلمه في النار قوة للاحراق وفي الماء قوة للتبريد وفي الخبز
الطعام قوة للاشباع الى غير ذلك ومن اعتقد ان العبد يوجد افعاله على حسب
اختياره بقوة خلقها الله فيه كما يوخذ من شرحه فبكل النوعين ماخوذ ان
من كلامه وان لم نحمله على هذا لم يوخذ من كلامه الا امر الوحدانية وينطبق على
كلا النوعين **قوله** كما يعتقده كثير من الجهلة الوجود في لغة النوعين
كما سبق اي في كلام ابن هاق والمراد بقوله من الجهلة جهلة المسلمين وهم جمع جاهل
**نعم** يقع عليه من اعتقد انها لا تؤثر بطبعها ولا بقوة بل جعلها الله لملائمة
فعليته لمسببها كما ان الاكل لملائمة فعليته على الشبع دون ان يكون معتادا او ايذاء
ابن هاق في هذا الاخوة ومن قال ان الاكل لميل فعليته على الشبع دون ان يكون

معتاد أكل جاهلا بالدلالة العقلية وقال المولف في شرح مقدمته وهذا الاعتقاد
يجوز بصاحبه الى الكفر لانه يستلزم انكار ما علمت صحته من معجزات الانبياء عليهم الصلاة
والسلام وانكار ما اخبروا به من احوال الموت والقبر والاخرة لان ذلك كله من باب حق والعوايد
التي تختلف فيه الاسباب العادية كما يقارنها ولاجل اعتقاد عدم التخلف في العاديات
انكر الجاهلية البعث اهـ فلت فعلى هذا ابو خلف من حد فالرسم فيه كلام اردها في
على ما في شرح الكبرى للمولف قال ابن حلولو في شرح الارشاد حيث تعرض لاصناف الشرك
وهو اضافة الفعل لغير الله سبحانه وهذا الصنف ثلاثة انواع احدها اضافة الفعل
الى الافلاك وانها تؤثر في العالم السفلي كما يثبت في الاجسام والنبات والحيوانات وان البعض
يتولد عن البعض وهذا النوع يختص به الفيلسوفي ومن تابعهم من علمائهم عمى القلوب
عموا عن حكمة بديعة الا انهم كفروا بالله تقليد الثاني ما ذهب من بعض الله فعل الى
بعض من ان النار تحرق والكحل يشبع والثوب يبلى الى غير ذلك من رد العاديات
حتى كفروها واجبة وتلك ضلالة تبع الفيلسوفي فيها كثير من علماء المسلمين فلت
بل وكثير من المتفقهين المشتغلين بما لا يشبع من العلوم وعن ما اشتهر هم عيني قال وهم
فيها على الاعتقادات قال بكسبها فاعل الخلاف في كفره ومن قال بقوة جعلها الله
الله فيها كان مبتدعا وقد اختلف في كفره فلت وهذا القسم هو اعتقاد اكثر
علماء المتفقهة في زماننا ومن في معناهم من جهلة المتفقهين قال ومن قال ان الاكل
ما لبي عقلي على الشبع دون ان يكون معتادا كان جاهلا بمعنى الدلالة العقلية ومن
علم ان الله سبحانه ربط بعض افعاله ببعض وكل افعل هذا فعل هذا باختياره
واخذ احشاء خرق هذه العادة فعل هذا هو المومن انه يسلم من هذه الافات بفضل
الله سبحانه ثم ذكر ان النوع الثالث من هذا الصنف ما تقوله المعتزلة ويعتقدونه
اكثر من جهل هذا العلم من المسلمين ان العبد يوجد افعاله على حسب اختياره
بقدرة خلقها الله تعالى وامره ان يتصف بها في غيرها نهاه عنه وذكر خلاف اهل السنة
في تكفيرهم قال والاظهر انهم كافرون اهـ زاد في شرحه وسكت بعضهم قوله كافرون وهذا
مذهب القاضي ابي بكر بن الطيب تكفير من قال به قوله الى الكبر لقوله عليه الصلاة
والسلام لعنة الله قدرية على لسان سبعين نبيا ولتكفيرهم قوله تعالى هل من خالق

وصنفه بعض اصناف الشرك اهـ

عيسى

غير الله اه قال في الشرح وهم في اعتقادهم التاثير الخ لا يصح ان يعود الضمير الى الفرق
الثلاثة المتقدمة لبيانه اعتقاد كل واحد منهم فيحتمل ان يعود على الناس وان لم يتقدم
لهم ذكر لانه محدث عنهم وهو الموافق لما في شرح مقدمته ويحتمل على المسلمين
وهو الذي يوخذ من كلام ابن دهاق المتقدم اذ ظاهره ان هذا التقسيم فيهم قوله قال
ابن دهاق وقد تبع الفيلسوفي على هذا الاعتقاد الخ ظاهره ان الاشارة تعود على
اعتقاد التاثير بالقوة وليس كذلك لما علمت من كلام ابن دهاق المتابعة في اضافة ان
بعض الافعال الى بعض على سبيل الوجوب ثم هم بعد ذلك على اعتقادات التاثير بالقوة
احدها لان التابعة فيه لعدم اعتقاده ذلك قوله فقالوا لاجل ذلك بنفي القدرة
الخ ظاهره انهم نفوها لاجل القول بالتعليل وليس كذلك وقد تقدم التنبيه على ذلك في
بحث الكراهة فراجعه قوله فقد بان لك تضمن الخ مراده بالتضمن الالتزام لا معناه
الحقيقي كما علمته وقدم الجائز هنا على المستحيل لكونه لم يتعرض له بالقصد فناسب قولنا
تاخيره قوله واما محمد رسول الله الخ واما معطوفة على اخرى محذوفة
كما سبق نظيره تقريره اما قولنا لا اله الا الله فقد علمت ما يدخل فيه واطلا
قه على ما يفهم بالالتزام الدخول تسامح قوله بساير الانبياء يحتمل ان يريد جميع
الانبياء فيكون استعمل ساير بمعنى جميع تبعا للجوهري وجماعة ولم تعتبر انكار الحريري
وغيره ذلك على الجوهري وقال في القاموس والساير الباقي لا الجميع كما توهم جماعة
او قد يستعمل له اه وقد يحتمل بقية الانبياء غيره صلى الله عليه وسلم فيكون ساير بمعنى
الباقي وعبر هنا بالانبياء لانه فيما تقدم في مقام اثبات الرسالة فناسب ذكر الرسل
وهنا بصدد بيان ما يدل عليه الكلمة المشرفة من عقايد الايمان وهم كلهم يجب
الايمان بهم وقال بساير الانبياء ولم يتعرض لعددهم اشارة الى انه الاولى قال في شرح
المقاصد ذكر بعض العلماء الاولى الا يقصد عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتما
له على جميع الشرايط لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقادات
وحصر عددهم يخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك و
ويحتمل ايضا مخالفة الواقع واثبات نبوة من ليس بنبي ان كان عددهم في الواقع
اقل مما ذكر ونفي النبوة عمن هو نبي ان كان اكثرهم واشار بقوله لان خبر الواحد الى

ما روي عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم كم الانبياء فقال مائة
الف واربعة وعشرون الفا فقلت وكم الرسل فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا
والحديث طويل اقتصرنا منه على محل الحاجة وروي مائتا الف واربعة وعشرون الفا
والحديث اخرجه ابن حبان في صحيحه والحافظ ابو حاتم وصححه الترمذي في نوادر الاصول
والحاكم وابن عساكر وفيه متكلم حتى ذكره ابن الجوزي في الموضوعات وكلهم من العجم الا
اربعة هود وصالح وشعيب ومحمد صلى الله عليه وسلم هذا المذكور في حديث ابي
ذر وعدهم بعضهم خمسة الاربعة المتقدمة واسماعيل ونظمهم بقوله

شعيب وهود ثم صالح والذي ... فداه اله العرش ثم محمد

وفيه نظر لان اسماعيل عجمي ولذا لا ينصرف وانما تعلم العربية من جرهم حيث شب
وقيل الهمها وقيل غير ذلك وعلى كل ليس عربيا وانما تعرب ولعل من عده من العرب باعتبار
تعربه ثم العجم اربعة منهم سريانيون ادم وشيث ونوح واخنوخ وهو ادريس
كذا في حديث ابي ذر وبنوا اسرائيل كلهم عبرانيون وعد بعضهم ابراهيم في السريانيين
واولوا العزم منهم خمسة على ما عند ابن عطية محمد ونوح وابراهيم وموسى وعيسى
وقيل اصحاب الشرائع وقيل الصابرون على البلاء كنوح صبر على اذى قومه كانوا يقرفونه
حتى يغشى عليه وابراهيم على النار وذبح ولده والذبيح على الذبح ويعقوب على فقد الولد
والبصر ويوسف على الجب والسجن وايوب على الضر وموسى قال كلا ان معي ربي سيهدين
وداود بكى على خطيئته اربعين سنة وعيسى لم يضع لبنة على لبنة والعزم الحزم
والصبر ونظمهم بعضهم على ما عند ابن عطية فقال

محمد ابراهيم موسى كليمه ... ونوح وعيسى هم اولوا العزم فاعرف

وكلهم اوحي اليهم مناما الا اولوا العزم الخمسة اوحي اليهم يقظة ومناما ومعنى
الايمان بالجميع احترامهم وان الله تعالى نزههم عن كل وصمة ونقص فهم معصومون
من الصغائر والكبائر قبل النبوة وبعدها على المختار كما سبق بل هو الصواب الا ان هذا
سينص عليه المؤلف فالصواب قصر الايمان بهم الذي اشار له المؤلف على انهم حق ارسل
الله الرسل منهم ولا ينكر نبوة احد منهم من عين يجب الايمان به تعيينا ومن لم يعين
يجب الايمان به اجمالا ومما يجب الايمان به في حقهم اعتقاد تفضيل بعضهم على بعض

كما قال ويجب ان يعتقد ان افضلهم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قال في شرح المقاصد
اجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم كان امته خير الامم لقوله كنتم
خير امة اخرجت للناس وكذا جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من حيث امة تفضيل
للرسل الذين هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسول معجزته الكلام باقية
باقية على وجه الزمان وشريعته الناسخة لجميع الاديان وشواهد نبوته قائمة الى القيام
وعلى كافة البشر الى غير ذلك والاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة حتى قال عليه السلام
انا اكرم الاولين والاخرين على الله ولا فخر اه فلت والاحاديث المشار اليها بقوله صلى الله
عليه وسلم انا سيد الناس يوم القيمة رواه البخاري وقوله سيد العالمين رواه البيهقي وقوله
انا سيد ولد آدم ولا فخر وبيدي لواء الحمد ولا فخر وما من نبي الخ من سواه الا تحت لوائي
رواه الترمذي ومن اخر هذا وهو حي الخ الاولين علمت افضليته على آدم وقوله انا سيد
ولد آدم اما التاخير بمعنى اولانه علم فضل بعض نبيه عليه كابراهيم فاخذ
فضل الافضل من آدم فقد فضل آدم بالاولوية وبه يرد قول السعد الاستدلال بقوله
صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على انه افضل من آدم
اه ولا ينافي التفضيل الاحاديث الصحيحة من قوله صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني وفي
رواية لا تخيروني على الانبياء وفي آخر لا تخيروا بين الانبياء وقوله في الحديث الذي
المتفق عليه من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب وقوله في الصحيح لمن قال له خير
البرية يا ابراهيم انما ذاك الله اراد النهي عن التفضيل في ذات النبوة والرسالة بل هم
فيهما سواء او عن تفضيل يؤدي الى تنقيص بعضهم او على التواضع في بعضهما واما
قوله قبل علمه بتفضيله عليهم وان استدل بانه رواه ابو هريرة وما اسلم الا بعد
سبع فيبعد انه لم يعلمه الا بعد هذا وقيل غير ذلك ثم اختلفوا فيمن يليه
في الفضل فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لكونه اول عباداته ومجاهدته وقيل ابراهيم
لزيادة توكله واطمانانه وقيل موسى لكونه كليم الله وغيبه وقيل عيسى لكونه روح
الله وصفيه ذكر هذه الاقوال السعد في شرح مقاصده وقال ابن حجر ورد ان ابراهيم
خير البرية خص منه محمد بالاجماع فيكون افضل من موسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام
والثلاثة بعد ابراهيم افضل من سائر الانبياء ولم اقف على نقل فيهم افضل النبي ينفع

في النفس تفضيل موسى ثم عيسى ثم نوح اهـ ثم بعد هولاء بقية الرسل ثم الانبياء.
وقال بعضهم لو ذهب ذاهب عن تعيين الى الوقف الفاضل والمفضول منهم بعد
نبينا عليه الصلاة والسلام لم يبعد **تنبيهات** الاول ما ذكرناه من اعتقاد
وجوب التفضيل بينهم هو الماخوذ من صريح كلام الائمة وظواهرهم كقول النووي ولا
بد من اعتقاد التفضيل قال اللقاني في شرح جوهرته وانظر ما حكم من لم يعتقده
فاني لا استحضره الان ولا يبعد تفسيقه وتبديعه ان اصر عليه بعد العلم وحرق
الاجماع حكمه معلوم **الثاني** قال الحجة العارف بالله ابن عباد الافضلية بين الا
نبياء والرسل ومن في معناهم الملائكة انما وقعت بحكم الله بافضلية بعضهم
على بعض كما قال تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ولم ينص سبحانه على الوجه
الذي كانت به الافضلية ولا انها لعلة موجبة لها وجدت في الفاضل وفقدت
في المفضول والله سبحانه سيد الجميع وللسيد ان يفضل بين عبيده وان كان كل
واحد منهم كاملا في نفسه هذا الذي يظهر لي في سبب الافضلية واما ان يعتقد
في سبب الافضلية اتصاف الفاضل بصفات مفقودة من المفضول فهو عندي تكلف
وتعسف ولا يسلم من الوقوع في سوء الادب وما زلت استثقل ما تواطى
عليه الجم الغفير من العلماء المحققين حيث يقولون ان فلانا من الانبياء حاله كذا
وحال نبينا كذا وشتان ما بين الحالتين ويقولون ان كان اختص بكذا فعند نبينا
ما هو اعظم من ذلك اهـ باختصار واطال في ذلك بما لا يسعه الحال وقد نقل
كلامه المولف في صغراه برمته واقره **الثالث** اختلف في النبوة والرسالة
ايهما افضل قال القرافي في الرسالة افضل لان القصد بها هداية الامة والنبوة
قاصرة على النبي فنسبتها اليها كنسبة العالم الى العابد وكان الشيخ ابن عبد
السلام يذهب الى تفضيل النبوة لشرف المتعلق لان المخاطب بها الانبياء والمخاطب
بالرسالة الامة وهو ضعيف لان الرسول مندرج في خطاب الرسالة اهـ اي ففيها
التعلقان قال ابن حجر والكلام في نبوة الرسول مع رسالته والا فالرسول افضل من
النبي قطعا **الرابع** اختلف هل نبوة النبي افضل ام ولايته قال في شرح
المقاصد فمن قائل بالاول لما في النبوة من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي.

كاملا

فقد اختلف هل نبوة النبي افضل ام ولايته

غاية الكمال للخلق وكذا غير النبي. ولان النبوة متعلقة بمصالح الوقت والولاية
لا تعلق لها بوقت خصوص بل فيما بسكان نهاية الى قيام الساعة بخلاف النبوة فان
نهايتها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث كمال اهل الذي هو الدنيا وان كانت نهاية
من حيث كمال الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق فالخلق الى قيام الساعة ولهذا
قال الدولبي. مرامة محمد صلى الله عليه وسلم من جملة تصرف ولايته وهو يتصرف في الخلق
فالخلق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم الحاجة ليس الولي الا منكم يتصرف
النبي. اهـ والله الموفق قوله والملائكة جمع ملك على غير قياس او جمع مألك معفل
اخ هو من الالوكة وهي الرسالة ثم خفف بنقل الحركة والحذف فصار ملكا وقيل غير هذا
وتاؤه للتانيث الجمع وقيل للمبالغة غلب على الاجسام النورانية الصبورة من الكدورات
الجسمانية القادرة على التشكل الاشكال المختلفة اي هو من بانهم عباد له لا
تزعم المشركون من قالهم مكرمون لا تزعم اليهود من تنقيصهم لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وبانهم بشر الله بينه وبين خلقه متصفون فيهم كما
اخبر بذلك الهوا كمت الصما. وخولها ان تيقظ ما مر موضح فدع الاوهية ملك
ساجد او راكع لا يوصفون بذكورة ولا انوثة للمانع عقلي بل يرد بذلك نقل
والدال عليه عقلي مدعاه المشركون من انوثتهم بانهم بنات الله باطل واعلم
ان الاية بعصمتهم كم يفيدكم يؤخذ صاحب الكواشف وصاحب الفواصح وغيرهما
تحكي الخلاف بذلك من غير تفصيل فان السعد استشكل الخلاف بين المسلمين بعصمة
عصمتهم وفضلهم على الانبياء. والاقرب بما احد الجانبين ولم يوفق بتعدد
للواحد بجهتين التفصيل فان الشعار جمع المسلمون بان الملائكة هم منون
بفضل واتفق المسلمون ايضا المسلمين ان جميع الرسل جميع النبيين سواء بالعصمة مما
ذكر فان عصمتهم منه واجبة في حقوق الانبياء والتبليغ اليهم كالانبياء مع الامم واجمعوا
واختلفوا في غير الرسل منهم فذهبت طائفة الى عصمة جميعهم من المعاصي وا
حتجوا بقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وبقوله وما منا الا
له مقام معلوم وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وبقوله ومن عنده لا يستكبرون
الى عبادة الخ وبقوله كرام بررة ولا يمسه الا المطهرون ونحوه من الاستعبادات اذ قال

في شرح المقاصد والاخبار في امثال هذه العمومات تقبيح الظن وان لم تقع البتة وما يقال انه لا عبرة بالكنيات في باب الاعتقادات فان اريد به انه لا يحصل به الاعتقاد الجازم فلا يحصل الجزم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد به لا يحصل الظن بذلك الحكم فكلام البطلان اه ثم قال في الشفا وذهبت طايفة الى ان هذا خصوص للمسلمين منهم والمغفور والصواب عصمة جميعهم وتنزيههم بخصائصهم الى قبح ما يحط من مرتبتهم ومنفرتهم عن جليل مقدارهم اه باختصار احتج القائلون بالعصمة بوجوه الاول ما حكى الله عنهم من قولهم اتجعل فيها الاية ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية فيه غيبة ثم جعله خليفة الخ مثالبه وفيه العجب وتزكية النفس وفيه انهم قالوا ما قالوه رجما بالظن واتباع الظن في مثله غير جايز وفيه انكار على الله تعالى فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي الثاني ابليس عاصي وهو من الملايكة بدليل استثنايه منهم بقوله فسجد الملايكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل قوله وانا قلنا للملايكة اسجدوا ففي تناوله بحسب ما استحق الذم وقيل له ما منعك ان تسجد اذ امرتك الثالث قصة هاروت وماروت ملكان فبابل يعذبان لارتكابهما السحر الجواب عن الاول انه استغفار عن الحكمة والغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه ولا رجم بالظن وقد علم ذلك بالاعلام من الله او اخبار او مشاهدة من اللوح او مقايسة بين الجزء والانسان بمشاركتهما في الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسبط الحمار ولا يدل في عمومه على ما من اللوح او اعلام الله وقوله ان كنتم صادقين لا يدل على ان الملايكة ان كنتم صادقين في انه استخلف من يفسد ينحط من حيز حكم ومصالح وصورت فعلم الاستخلاف وعن الثاني ان ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما يندرج في الملايكة على سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم وكونه طايفة من الملايكة مسمين بالجن خلاف الظاهر مع ان ذكره في معرض التعليل للاستكباره وعصيانه ياباه وعن الثالث منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تاثيره بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن يعلمه ويعمل به كافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به مومن وانما ان يعذبا لان الناس يفرقون انما فتنة وابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعملوا فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة

منشا يقصد فيها اصل

ولا يتصور ذلك ذلك بالنسبة الى ممنوع الغيبة وكذلك التزكية لانها متعلقة المعيب وانما يتصور بصدور ما يعلمه اهل

والسهو

والسهو من غير ان ركاب منها كبيرة فضلا عن الكفر واعتقاد صحة او عمل به واقتصر
على هذا الجواب السبكي في شرح المقاصد وفيه اقرار لفضلهم واما عياض فعد انكار
فضلهم او قال ان هذه الاخبار لم ير وصحتها شيء. لا صحيح ولا سقيم وليس بشيء. بوهذا
يقاس لكن رد عليه بانه كما قال السيوطي في مناهل الصفا في تخريج احاديث الشفا
انه ورد من طرق كثيرة منها ما في مسند احمد عن ابي عمر رضي الله عنهما مرفوعا رواه ابن
حبان والبيهقي وابن جرير وابن حميد في مسنده وابن ابي الدنيا وغيرهم من طرق عديدة
وقال ابن حجر في شرح البخاري انه لم يقدح فيه احد من اهل العلم بصحته وكذا في حواشي ابن هشام للحلبي
وذكره مسندا عن ابي عمر رضي الله عنهما انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
لهما اهبطا الله. اهبطوا الى الارض قالت الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها الاية فاختاروا منكم
ثلاثة ملكا فعرض عليهم. اهـ فقال الله هلم ملكين نهبطهما الى الارض فاختاروا هاروت وماروت
فاهبطا فتمثلت لهما التي هي زهرة امرأة حسناء من البشر فجاءتهما فسألاها نفسها فقالت لا
والله حتى تتكلما بهذه الكلمة من الشرك فقالا فاذهبي واتت بابن جارتها فحملته
واوجداها فقالت لا حتى تقتلا هذا الصبي فقالا لا ثم راوداها فارتفعت فذهبت
حتى فقالت لا حتى تشربا هذا الخمر فشربا وسكرا فتكلما بالكلمة التي فقتل الصبي فقالت
الله بعذاب الدنيا وعذاب الاخرة فاختار عذاب الدنيا فعلقا بين السماء والارض
وفي رواية ابن عباس ان الله انى لهما بحكمان بين الناس وان الزهرة قالت لهما اخبراني بما
تصعدان به الى السماء فقالا باسم الله الاعظم وعلماها ايضا فصعدت الى السماء
فمسخت كوكبا فهي التي هوت وكان ابو مجلز يلعنهما وفي جمع الجوامع السيوطي كم وفي
هذا الحديث في تأييد مستفيض فبلغت نيفا وعشرين كما يفيد ما بين انكار عياض له لكن
البيضاوي موافق لعياض على الانكار وقال ابن عطية هذا كله ضعيف وبعضه عن
ابي مجلز والله اعلم بحقيقة الحال هذا ما يتعلق بالعصمة على سبيل الاختصار واما
التفصيل فقال في شرح المقاصد ذهب جمهور اهل السنة والشيعة الى ان الانبياء افضل
من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا وافقهما الحاكم والبيهقي
والترمذي وابو نصر القشيري وذهب جماعة الى الوقف عن القول بتفضيل احد الجنسين وجماعة
الى التفصيل بحسب ما ورد به الدليل ثم الخلاف المذكور في التفضيل من آحاد

من الخلاف بين الانبياء والملائكة وصنع من فضله بالملائكة العلوية والسفلية لا
خلاف ان الانبياء افضل منهم والبيهقي ذهب القاضي والامام الخ في الاربعين وجزم به صاحب
المواقف حيث قال الاكثرون انهم افضل من الملائكة السفلية اما الشراع والملائكة العلوية
اه واعلم ان التفضيل المذكور كغيره لا ينافي ثبوت خلة وخواص السعد في
شرح عقايد النسفي ولا خفاء ان هذه المسئلة كلامية يكفي فيها بالادلة الظنية اه
ولذا ذكر البيهقي المسئلة وبسط في التمهيد قال الامام فيها لتسهيل ان لبس فيها من الغاية
الامعونة الشيء على ما هو به قال الزركشي استبعد ذا منه لا يجب في العقيدة انه
بخلاف ما يقتضيه كلام ابن السبكي اه وتبعه العراقي وقال وهذا من اصحاب في الحكم هذه
المسئلة في العقايد اه قال اللقاني في شرح جوهرته الظاهر من كلام القوم حتى كلام ابن مقتضى
يجب حمله به كلام ابن السبكي اه وتبعه العراقي وقال وهذا من اصحاب في الحكم هذه المسئلة في العقايد
اه واعلم ايضا ان الخلاف المذكور لا يشمله صلى الله عليه وسلم وانه افضل الخلق لجميع
الملائكة كذا قال البلقيني وجماعة والاجماع حكاه الامام الخ في تفسيره واستثنوه
صلى الله عليه وسلم من الخلاف ولذا قال ابن زكري فبهذا الخلاف لا يشمله اه ومن هنا يخصص
قوله فلت ان ربد اجماع اهل السنة فنعم ولذا فيه له الحق فيما نقدم بقوله اجماع
من يعتد به ولا ربد الا خلاف وفيه نظر لان مواضع ادلة المعتزلة بل صرح بجمع العموم
كما يؤخذ من افكار الابكار للاهدل اه والمواقف للعضد وشرح المقاصد للسعد
كما ستراه واعلم ايضا ان مذهب الاشعري تفضيل الانبياء على الملائكة والملائكة
منه غير تفضيله على غير الانبياء ومذهب فوق من محققي المعتزلة كالجعار والنسفي واقتضى عليه ابن
يجب ذكر هذا المستثنى
الى البيضاوي غير
الا نبياء اصل
الحاجب في الفتح المبين وعزاه السعد في شرح المقاصد لبعض اصحابنا الى التفضيل هو ان خواص
البشر وهم الانبياء لا غير افضل من خواص الملائكة وهم جبريل واسرافيل وعزرايل حملة
العرش والمقربون والكروبيون والروحانيون وخواصهم افضل من عوام البشر اجماعا بل
ضرورة وعوام البشر وهم الصلحاء دون البغسفة كما قاله البيهقي وغيره افضل من عوامهم
على تسليم ان المقصود واما ما ذكر من الخلاف وتفصيله فلنذكر ادلة كل من الفريقين احتج اصحابنا بوجوه
الاقتصار
اصل
عقلية ونقلية الاول ان الله امر الملائكة بالسجود لادم والحكيم لا يامر بسجود الافضل
للاخس وابا ابليس واستكباره والتعليل بانه خير من ادم لكونه من نار وادم من طين

يدل على ان المامور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود عبادة وعبودية
الا على الاخير فانه اعظم له ورفعا لمعنى لله وهضما لنفوس الساجدين الثاني وعلم الخ
الاسماء كلها والعلم افضل من غيره لقوله هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث
قوله ان الله اصطفى ادم الاية وفي الخصوص من الابراهيمية وان عمران على الانبياء يدخل الاجماع
فيكون الخ ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين فيخرج منهم الملائكة من العالمين الرابع
ان للبشر شواغل من العبادات من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة للوقاية وليس للملائكة
بكثير شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق اخلص واشق فتكون
افضل لقوله عليه الصلاة والسلام افضل العبادة احمزها اي اشقها وابلغ في استحقاق
الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب واحتج المخصص بوجوه عقلية
ونقلية اما النقلية فمنها قوله تعالى لله يسجد ما في السموت وما في الارض الاية خصص بالتواضع
وفي الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبير
والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومنها قوله ومن
عنده لا يستكبرون عن عبادته الاية ومنها قوله لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب
ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذه الكلمات انما يجيء الخ اذا كان الملك افضل لانه في معرض التواضع
فيه والجواب لا نسلم انه في معرض التواضع بل لعله اخبر بتركه بوحي يختص بهم
لعلمه انهم يكذبونه ويستهزؤن والمراد في بيت الاستهجنوه بالعذاب ان تعذبني لتنبيه
انه ليس له انزال العذاب من خزائن الله ولا يعلم من يتنزل عليهم ولا هو ملك فيفخر على
انزال العذاب كما يحكى ان جبريل عليه السلام قلب باحدى جناحيه المؤتفكات ففخر
لتلك الاية على ان الملك افخر واقوى وايد بحديث الافضلية ومنها قوله ما منعك ان ترجمنا
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين جعلنا ان الملائكة بالمرتبة
العليا وفي الاكل من الشجرة ارتفاء اليها والجواب ان ذلك تمويه من الشيطان وتخييل
ان ما شاهده في الملك من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال القوة بحصل بالاكل من الشجرة ولو
سلم فغاية التفضيل على ادم قبل النبوة ومنها قوله عليه السلام شفع في الغوث يعني به
جبريل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب انه لعله بعلم بوحي التبليغ والمتعلم
هو الله ومنها قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون

اي لا مخصص للملائكة اصل

قوله

اي لا يمنع عيسى عن العبودية ولا من هو اروح منه كقوله لا يستنكف من هذا
الامر الوزير ولا الخلفاء ولو عكست اخلت بعلم البيان والنص اياما
يليب الكلام وعليه قوله ولن يرضى عنك اليهود ولا النصارى مع انهم اهل موده لاهل
الاسلام ولهذا خص الملائكة المقربين منهم لكونهم افضل الجواب ان الكلام سيق لرد
مقالة النصارى وقولهم في التسبيح واحد عاليهم فيه مع النبوة النبوة بل الالوهية والترفع
عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا اب ولكونه نبيا في الاكمه والابرص والمعنى لا يمنع
عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة المقربون لا اب لهم ولا ام الذين
يفخر وون على الله بقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وصاحبي
الكشاف ومتبعه اكثر المتقدمين الملائكة على ما في الانبياء والرسول لا يعقل له جهة
سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون لجهة تفضيل مع الوجوب او في قوة
البرهان بهم والانتفاع به كما نهم اخبار البرهان بهم اقوى وبالنسبة بعض عليه اجرى واما العقلية
فمنها ان الملائكة روحانيات مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن
كدرة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشر وروائح قبائح متصفة بالكمالات
العلمية والعملية والبعد من خبيث الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على
التدريج ومن احتمال الفلك فوقية على الاوضاع الغريبة واحداث السحب والمزن والرعد
والبرق دلالة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر
والجواب ان مبنى ذلك على القواعد الفلسفية دون الملة ومنها ان اعمالهم
مستوجبة للثواب اكثر لكون ملائهم واحدوم لتحمل الاشواغل والقوى البشرية عن
مخالفة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل
واكثر ثوابا بالجهات اذ كفى المضار المنافي وحمل المتاعب والمشاغب والمشاق الى
غير ذلك من الحجج وفي هذا كفاية والله الموفق قوله والكتب السماوية اي
يؤمن بها فانها كلام الله الازلي القديم القائم بذاته المنزه عن الحرف والصوت وبانه انزلها
تعني على بعض رسله بالفاظ حادثة في الواح او على لسان الملك وبان كل ما تضمنته حق صدق
وبان بعض احكامها نسخ وبعضها لم ينسخ وتنسبها للسماء لانزالها منه والى
جمع الكثرة اشارة لكثرتها وهو كذلك وفي حديث ابي ذر قلت فكم كتابا انزل
الله

الله قال مائة كتاب واربعة كتب انزل على شيث بن ادم خمسين صحيفة وانزل على اخنوخ
ثلاثين صحيفة وانزل على ابراهيم عشر صحايف وانزل على موسى قبل التورية عشر صحايف
وانزل التورية والانجيل والزبور والفرقان ومنهم من خالف هذا العدد ففي جمع من شراح
الرسالة واللفظ للتتائي جملة الكتب المنزلة مائة كتاب واربعة عشر كتابا خمسون على
شيث وثلاثون على ادريس وعشرون على ابراهيم ولا خلاف في هذا واختلف في عشرة
صحف فقيل نزلت على ادم وقيل على موسى قبل التورية والتورية والانجيل والزبور والفرقان
وفي الزمخشري وغيره جعل عشرة على موسى المذكورة في حديث ابي ذر لادم والباقي
كما في الحديث والمعتمد ما في حديث ابي ذر لتصحيح الحافظ ابي حاتم له كما تقدم ولكن خبر
احاد انما يفيد الظن فلا يدخل به في عدة اعتقاد العدد المعين فقط والله اعلم
قوله واليوم الاخر وهو من الموت الخ يقع يوم القيامة وصف بذلك لانه لا ليل عليه
بعده ولا يقال يوما الا لما يعقبه ليل اي يومن بوجوده وما اشتمل عليه من سؤال
الملكين ونعيم القبر وعذابه والبعث والجزاء والحساب والميزان والحوض والصراط
والشفاعة ونظاير الصحف والجنة والنار ونحو ذلك مما يطول تتبعه وقد بينه الا
صوليون بادلة ولنتكلم على شيء من ذلك على سبيل الاختصار اما سؤال الملكين
منكر بفتح الكاف ونكير فواجب سمعا كما جاءت به الاخبار الصحاح بان يعيد الله
الروح الى الميت جميعه او الى بعض منه او يخلق الحياة فيه او في جزء منه ويخلق فيه
الادراك حتى يسئله الملكان ففي البخاري عن انس بن مالك قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه اصحابه انه يسمع قرع نعالهم
اتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل محمد صلى الله عليه وسلم
فاما المومن فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله فيقال له انظر الى مقعدك من النار
قد ابدلك الله به مقعدا من الجنة فيراهما جميعا قال قتادة وذكر لنا انه يفسح
له في قبره ثم رجع الى حديث انس قال واما المنافق والكافر فيقال له ما كنت تقول
في هذا الرجل فيقول لا ادري كنت اقول ما يقول الناس لا دريت ولا تليت ويضرب
بمطارق من حديد ضربة فيصيح صيحة يسمعها من يليه غير الثقلين واخرجه
مسلم بنحوه وزاد بعد ويفسح له في قبره سبعون ذراعا ويملا عليه خضرا الى

قف على سؤال الملكين

يوم يبعثون وبالجملة فقد بلغت الاحاديث في سؤال الملكين حد التواتر كما قال
الحافظ السيوطي وهو المراد بقوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت الاية كما
جاء مفسرا بذلك في الحديث وحكى عبد الوهاب الاجماع على ان القصد بها التثبيت
عند المسئلة وقال في شرح المقاصد اتفق الاسلاميون على حقيقة سؤال منكر ونكير
في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى المعتزلة قال بعض
المتاخرين منهم من حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب للمعتزلة وهم براء منه
لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق اه واعلم ان هنا مسايل
تتعلق بسؤال الملكين لا بد من ايرادها وان ادى الى التطويل لكنه غير ممل لما اشتمل عليه
من فوايد لا يسع العالم جهلها الاولى كيفية احياء الميت للسؤال قال ابن حجر
ظاهر الخبر ان الروح تحل في جسد الميت الاعلى واليه نحى ابن القيم بل قال ابن تيمية ان
الاحاديث متواترة على عود الروح الى البدن وهو غلط والا لم يكن للقبر بذلك اختصاص
قال ابن القيم لكن هذه الاعادة لا تحصل بها الحيوة المعهودة التي يقوم بها الروح
بالبدن وتدبره ويحتاج معها الى الطعام ونحوه وانما يحصل بها للبدن حياة اخرى
يحصل بها الامتحان بالسؤال وكما ان حياة النايم غير حياة المستيقظ فان النوم اخ
الموت ولا ينفي عن النايم اطلاق الحيوة فذلك حياة الميت عند الاعادة غير حيوة
الحي وهي حياة لا تنفي عنه اطلاق اسم الميت بل هو امر متوسط بين الموت والحياة
كتوسط النوم بينهما ولا دلالة في الحديث على انها مستقرة وانما يدل على تعلقها بالبدن
وهي لا تزال متعلقة به وان بلي وتمزق وتقسم وتفرق وقال في شرح المقاصد اتفق
اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت في قبره نوع حيات قدر ما يتالم ويتلذذ
وشهد بذلك الكتاب والاخبار والاثار لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما
يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون
معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله لم يخلق في الميت القدرة والافعال
الاختيارية فلهذا لا تعرف حياته كمن اصابته سكينة ويشكل هذا بجوابه منكرا
ونكيرا على ما ورد في الحديث وقد اشرنا الى هذا الخلاف في صدر المسئلة الثانية
عما ذا يسئل الميت ظاهر الاحاديث ان المسئول عنه الاعتقاد فقط لما ورد انهما

تصحيح

وقت السؤال وسؤال البدن بلا روح قول طايفة وانكره الجمهور وقال اخرون السؤال للروح بلا بدن اصل النوم

يقولان

يقول لا ادري كنت اقول ما يقول الناس فقال لا دريت ولا تليت ثم يضرب بمطارق من حديد ضربة بين اذنيه فيصيح صيحة يسمعها كل شيء الا الثقلين ولو سمعها الانسان لصعق رواه احمد وابو داود في سننه والبيهقي وابن مردويه عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان هذه الامة تبتلى في قبورها فاذا الانسان وضع في قبره اتاه ملك فيقول ما كنت تعبد فان هداه الله قال كنت اعبد الله فيقال له ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله فاسئل عن شأنه بعد هذا الحديث غير انه ورد في بعضها زيادة ومن اولى وما فيها وفيه وفي بعضها الاقتصار على بعض المذكورات قال القرطبي فذكر بحسب اختلاف الاشخاص فمنهم من يسئل عن بعض اعتقاداته ومنهم من يسئل عن كلها ويحتمل الاقتصار على بعض من بعض اي روايات واستظهر الفاكهاني والجلال السيوطي الاحتمال الثاني

الثالثة في الدلائل قال القرطبي جاء في الصحيحين سؤال المنكرين وكذا في حديث البراء وجاء في حديث ابي داود سؤال ملكين واحد ولا تعارض بل لا اختلاف الاشخاص يؤتى بشخص يقال له جميعا في حالة واحدة عند انصراف الناس عنه ليكون السؤال عليه اهول والفتنة في حقه اشد واعظم لما اقترب من الاثم وايضا يؤتى بالكافر قبل انصراف الناس عنه ويؤتى باحدهما على انفراد فيكون ذلك ارهب في السؤال ويحتمل حديث ابي داود ان المنكرين يأتيان جميعا والدلائل احدهما فيكون الى ابي اقرب على الملكي الدلائل قال الحافظ السيوطي وهذا هو الصواب كذا ذكر المنكرين هو الموجود في غالب الاحاديث قال الفاكهاني لو ملأ جماعة في وقت واحد في اقاليم مختلفة كيف يتصور سؤال الملكين لكل واحد قلنا ذكر القرطبي ان المنكرين يعظم جثتهما كما جاء في الحديث قلت بل جبريل صعقهما لما قال نعم من غير ان اخرج لذلك قولهما وعرضهما ذكر اقتضى بخاطبان الخلق الكثير في الجهة الواحدة منهم في المرة الواحدة مخاطبة واحدة فيتخيل لكل واحد منهم انه المخاطب دون من سواه ويكون الله يقطع سمعه من مخاطبة الموتى لهما او يسمع هو منهما وتقطع ان عذاب القبر يسمعه كل شيء الا الثقلين والله سبحانه يسمع من يشاء وهو على كل شيء فذكر في هذا كلام القرطبي قال الفاكهاني ومثل هذا لا نسبة الله الخلائق يوم القيامة كما جاء في الحديث قال السيوطي عقب كلام القرطبي ويحتمل تعدد الملكين المعدة لذلك كما جاء في الحفيظة ونحوه وقد اقال الحليمي في منهاجه الذي ابحثه في فتنة القبر وهو السؤال

على احتمال تعدد ملائكة السؤال

قال المحشي الى وان خالف الاخبار دلت على ان الفتنة مرة واحدة وفي بعضهم ان الموتى
بيت سبعة والمنافقون اربعين صباحا قال السيوطي في شرح الصدور اخرج ابن ابي حاتم والحكيم الترمذي
في الاوسط وابن منده عن ابي قتادة الانصاري قال ان المؤمن اذا مات اجلس في قبره فيقال
له من ربك فيقول الله فيقال له ومن نبيك فيقول محمد بن عبد الله فيقال له فلك ثلاث مرات
الحديث واخرج احمد في الزهد وابو نعيم في الحلية عن كعب قال ان الموتى يفتنون في قبورهم
سبعة فكانوا يستحبون ان يطعم عنهم قلت الاولى ان من الكتاب المذكور الذي
حنبله في تكرير الفتنة سبعة واكتفى في ذلك الاحتجاج على ما احتملناه حصله ان فتنة الموتى
في قبورهم سبعة اوردها غير واحد من الائمة في كتبهم كالامام احمد والحافظ ابو نعيم في
الحلية بالاسناد الى كعب الاحبار اذا جعين واخرجها ابو جرير في مصنفه بالاسناد
الى عبيد بن عمير وهو اثبت من كعب الاحبار بل قيل انه صحابي وعزاها الحافظ ابن رجب الى
مجاهد وعبيد بن عمير في كتاب اهوال القبور وفي رواية ابن عمير زيادة وان المنافق يفتن اربعين صباحا وهذه الى رواية اوردها الحافظ ابن عبد البر في التمهيد
وابن رشيق في شرح الموطي وتقرر في علم الحديث والاصول ان ما روي من الامور التي لا مجال للرأي فيه فله
حكم الرفع لا الوقف واذا تقرر ان اثر كعب له حكم الرفوع المرسل كما جعة عند الائمة
الثلاثة مقبول عند الشافعي ان اعتضد والا عتضاد هنا موجود فانه روي
مثله عن مجاهد وعن عبيد بن عمير وهذا يعلم ان مرسلات بعضهم ان
الواو اذا افتتح بثبوت الصحبة لعبيد فان الحديث يكون متصلا كما هو ظاهر لا يعارض
هذا اصلا الاحاديث التي لم يرد فيها التصريح بذكر سبعة ايام لما تقرر في علم الحديث
ان زيادة الثقة مقبولة وفي الاصول من حمل المطلق على المقيد وظهر ان اكثر الاحاديث
وردت مطلقة وورد في بعضها ان السؤال يعاد في المجلس الواحد ثلاث مرات فحمل
المطلق على المقيد والسؤال يحد اليوم الاول فاكتفى لانا سيس هو السؤال
عن ربه ودينه ونبيه وقد ورد انهم لا يسئلون عن شيء سوى ذلك واما قبل فيقتضي
كون السؤال سبعا معشر وعبية التلقين في ايام السبعة واما الجواب لا اما اولا فلان ان
التلقين بدعة وان من افتى بذلك الشيخ ابن عبد السلام وانما استحبه ابن صلاح
وتبعه النووي فكفى الرد ان الحديث الضعيف يتسامح فيه في فضايل الاعمال وثانيا

ارجوزة

ان هذه الامور توقيفية لا مدخل للرأي فيها ولم يرد التنصيص على الساعة الا في خاصة
وورد في سائر الايام الاطلاع فاتبع الوارد في كل ولم يرد نص يبين الوقت الذي
يقضي فيه المكلف في سائر الايام وانما ورد انها ما بين ان يجلس الامام الى ان انصرف الناس من
خطبته وقد يؤخذ من قول عبيد بن عمير يقوم الموذن فيستفتح او يبدأ الكلام او يجلس صاحبها
انها ما بين ان اول المكلف في سائر الايام و يحتمل ان يقال في سائر الايام في مثل الساعة التي
جلس فيها اول يوم وقد مر والعلم عند الله تعالى اه كلام السيوطي باختصار وحذف
بالمعنى الخامسة قال السيوطي في شرح الصدور قال الحكيم الترمذي في سؤال النبي صلى
فهذه الامة كان الامم قبلها كانت اذا بعث الى بعض قاتلتهم بالسيف فاذا ابوا بعث الى بعضهم
فحاربوه وعجلوا بالعذاب فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم بالرحمة امسك عنهم العذاب
واعطى السيف حتى يخرج خير السلاح من دخل في طاعة السيف وغفر الله لهم ما
قبله الى النبي فيستخرج بسبع بالسؤال و يبين الله الخبيث من الطيب و خالفون. اخرون فقالوا
السؤال لهذه الامة وغيرها قال ابن عبد البر و يدل للاختصاص قوله ان هذه الامة
تبتلى في قبورها وقوله اوحي الي انكم تفتنون في قبوركم وقوله في قبوركم وعنه تسئلون
السادسة قال ابن عبد البر لا يكون السؤال الا لمؤمن او منافق فخلاف الكافر الصريح فلا
يسئل وخالفه القرطبي وابن القيم وقالا احاديث السؤال فيها الصريح فان الكافر والمنافق
يسئلان قال السيوطي ما قالاه ممنوع فانه لم يجمع بينهما في شيء. من الاحاديث وانما ورد
في بعضها ذكر المنافق وفي بعضها ذكر الكافر وهو محمول على ان المراد به المنافق بدليل
قوله في حديث انس واما المنافق او المرتاب ولم يذكر الكافر اه قلت وفيه نظر بل جمع
بينهما في رواية انس من صحيح البخاري لانه وقع فيه في كتاب الجنائز في باب خوف المؤمن
واعمال الكافر او المنافق بالشك من الراوي ووقع بعده واما المنافق فهو الكافر جواو العكس
والعجب من السيوطي انه ساق هذه الرواية ولم ينتبه لهذا الكلام الجواد يكبو وبعد ان
ذكرت هذا وقفت لتلميذه ابي الحسن والنفس اميل الى ما قاله القرطبي وابن القيم ولما يكابد الوسواس
انه تعليم بما قلنا
ساق صاحب الكنز حديث انس قال هذا الحديث يدل على خلاف ما قاله ابن عبد البر ان الكافر يجلست اذا وافق
لا يسئل السابعة قال ابن حجر تم في حديث. من الاحاديث انه يكشف للميت حتى يجلست فقال
يرى النبي صلى الله عليه وسلم وانما ادعاه بعض من لا يعتد به بغير مستند سوى ابو الحاسن

قوله ان الاشارة في قوله ما تقول في هذا الرجل لا تكون الا لحي الخ ولا حجة فيه لاحتمال ان تكون
لحاضر في الذهن وتبعه القسطلاني وغيره وسبقه عياض بالانكار والخطابي قال السيوطي في
ومن نقل مثل الاثبي قال عياض ما هو الحي قلت خصم اخرج الحكيم في نوادر الاصول عن
سعيد بن المثنى قال اتى امرأة ربك فترا اله الشيطان في صورة فيتشبه اتى نفسه انا ربك قال الحكيم
ويؤيده من الاخبار قوله صلى الله عليه وسلم عند دخول البيت اللهم اخرج من الشيطان
فلو لم يكن للشيطان هناك سبيل ما دعى صلى الله عليه وسلم بذلك الثامنة من نفي فت
اجزاه قال الفخر كبير والظاهر كما يبعد ان يخلق الله الحيات في اجواء بيوتنا او جحرته كما كان
كما جعل النار جلدا اخ امرت ان نخرق ونبعث ثم يخرج حتى تنسبه الى رياح الحديث وفيه
فاتم الله البيت مجمع ما فيه وام البيت مجمع ما فيه رواه الشيخان قال ابو المعالي الرضي
عنه ذا ان السؤال يقع على اجزاء جعلها الله تعالى من القلب او غيره فيجيبها ويوجب
السؤال عليها وذلك غير مستحيل عقلا وليس هذا ابعد من الذي يراجع من جلد
اخر واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى قال الحكماني فتحصل من هذا ان
سؤال كل بيت قبره او لم يقبر كانت اجزاؤه هلمة او معتقة اهو قال الحافظ السيوطي في منظومته
في السؤال وبخلق الله الحيات في الذر نفخت اجزاؤه او بعض في ثم يوجه السؤال اذ يعين
خص على ذا اذا ما اجاب الحي يعين وقد حكى في شرحه الجزولي في اذا خلق اعاد وفي النقول
فقيل ان كل جزء يجمع ... وقيل يجمد منه جزء يجمع اوجز قلب او عجب جلا
وقيل بل في كل عضو حلا روح له جنيد على حده وهذه مذاهب معتمده
ومن اكلته الحيوان والسباع فمثل في جوفها حقيقة ويمثل الغريق في البحار حيث
يغيب خص على ذلك كله السيوطي في المنظومة ومن لم يقبر وهو بصدده فلا يسئل
حتى يقبر قال في المنظومة ومن بنا بوت وشبه جعلا مدة ايام لكي ما يفعلا
وذا اذا لا يسئل حتى يقبرا كذا اذا بدوه نص يعين التاسعة تفهم ان الله
انسيها منكر ونكير قال الفخر كبير واذا سميا بذلك لانهما لا يشبهان خلق الادميين
ولا خلق الملائكة ولا خلق الكبير ولا خلق البهائم ولا خلق الهوام بل هما خلق بديع
وليس في خلقهما انس للناظرين اليهما قال السيوطي بعد ان حكى كلام الفخر كبير
وهذا يبعد على ان اسم منكر بفتح الكاف وهو الذي وبه في القاموس وذكر ابو نعيم من

وقال ابن الفرضي
وهما اسمان مكونان
اسمين لشيء
ويصرفان وقفا استمر المتأخرين
في البرزخ من قبل ان يبعث حتى يحيل عليه العذاب
قاله ابو عبد الله التنسي اهـ منه بلفظه

اعلم

احاديث الشاوحية ان اسمي ملكي الموت من مبشي وبشير ورد في حديث بسند ليس فيه ليس كذا قال الزرقاني جاء ملك ثالث اسمه روماني الخ وجه الغرابة في كشف علوه الخ وقال انفاكهاني لم اره لغيره وخص ما الخ وجه روى عن ابن مسعود رضي الله عنه قال يا رسول ما اول ما يلقى الميت اذا دخل قبره قال يا ابن مسعود ما سألني عنه احد الا انت فاول ما تاتيه ملك اسمه روماني يحوس خلال القبور فيقول يا عبد الله اكتب محلك فيقول ليس معي دواة ولا قلم فيقول هيهات كفنك قد احترق ومدادك قد ريق وقلمك اصبعك الحديث وفي اخره بينما هو كذلك اذ دخل عليه ويلان اخر وجوه ثالث مع القنافيذ اسمه نكور ووردي في صفاتهما انهما اسودان ازرقان اعينهما كالبرق في اصواتهما كالرعد اذا تكلما خرج من افواههما كالنار يبدد كل واحد منهما مكاروه من حدقه يده توخز بهما جبال الخ فيذيبها كالماء بحيث لا يشعر بهما يجعل ان الارض ذباب مثل صياصي البقر وكذا هو الاحاديث والاثار واقوال السلف انهما يبتليان كل احد بلسانه وفي الحسي اخ البلقيني انهما يبتليان الله الناس بالحس خاصة قال الحافظ السيوطي ولم اره لغيره اتعاشية ورد في احاديث جمعتها سوى الجماعة الاول من يموت مرابطا واحاديثه مسلم وغيره قال الزركشي يفيد الموت حالة الرباط اثاني الشهيد حديثه في النسائي وغيره اثالث الملازم قراءة تبارك الملك كل ليلة وحديثه في النسائي وغيره وبعضهم ضم الى المدة السجدة اخرج جويبر عن ابن عباس وجه من قرأ الم السجدة وتبارك الملك نجى من عذاب القبر ووقى فتاني القبر الى اخ البكور حديثه في ابن ماجة النسائي وغيره عمارها هل هو من يصبح الخ رب وهو الاصحاء او الخ يصيبه الاستسقاء فقال الزركشي واتفاني اكثم الغوير قال او صاحب الاستسقاء قال ان يموت الا بالخ رب فهو جامع للوجهين الخامس الميت ليلة الجمعة او يومها حديثه في ابي داود والاصول للنسائي وغيره السادس الصديق قال الزركشي واخذ الكل من الشهيد لا يفصل والصديق بل اجل فخر اواعلى خطر فهو احق بان لا يفتن لانه المقدم حتى في التنزيل على الشهيد وفي جامع الترمذي هو اقل مرتبة من الشهيد انه لا يفتن وكيف بل هو اعلا مرتبة منه ومن الشهيد قال السيوطي وفي صحيح الحكيم

بل الصحيح لا يسئلون السابع الميت بالكافر ونحوه في زمانه على ما ذكره ابن حجر
فالمثل الاول لنفي قبيل المعتزلة والثاني نفي الحس المشترك اذا كان حاضرا محتسبا بعلم
ما يصيبه الا ملكت له الثامن الملائكة قال ابن الكمال الظاهر عدم سؤالهم ونحو
وتوقف في اهل القبور والجنائز وابله قال السيوطي ومقتضى الروضة لا يسئل
الا المكلفون وجزم بسؤال الجن تكليفهم وعموم ادلة السؤال لهم وفي سؤال الاطفال
خلاف جزم القرطبي وجماعة بسؤالهم كالبالغين وان العقل جعل لهم ليجاوبوا لحكمة
منها لنبيهم وسعادتهم ويلهمون الجواب عما يسئلون عنه قال هذا ما يقتضيه ظواهر
الاخبار وفي جزء ان النبي يقيض عليهم كما يقيض على الكفار واختار الجلال السيوطي
فعل البقوي وشيخه ابن حجر عدم سؤالهم وفي ان مذاهب في اينتهي عليه
وبحث من شرح عقيدة النسفي من الحنفية جزم بان كل ميت يسئل صغيرا كان
او كبيرا قال وتوقف ابو حنيفة في سؤال الاطفال المشركين واما الانبياء فالحق انهم لا
يسئلون ولا ينبغي ان يكون في محل توقف وضلاع الخلاف واستشكل بعد
السعد الخلاف فيهم لان النبي يسئل عنه وكيف يسئل هو عن نفسه واما
معنى عذاب القبر عذاب القبر او نعيمه فواجب سمعا فظواهر به الايات كقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيامة وفي الحديث في القبر بعد قوله
ويوم القيمة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وقوله تعالى فوقوه الله سيئات ما مكروا
فاداروا الباء للتعقيب وقوله ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحياة
قبل ليست الا في القبر ولا يكون الا موجبا ثواب او عقاب بالاتفاق وقوله ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله الاية والاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلى الله
عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار وكما روي انه من يقبر من
فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبير وفي تواتر على النبي الاستعاذة من عذاب
القبر والاستعاذة منه في الادعية المأثورة وفقد حكاية السعد اجماع المسلمين
على ذلك واذكرت المحدثة ومن تبعهم من الاصوليين عذاب القبر سمعا
القبر مستمر بكبر بالسمع والعقل اما السمع وهو المعتمد فبين بظواهر الشرع
فقوله لا يذوقون فيها الموتة الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيات ولا محالة يعقبها

موخر

موت او لاختلاف في احياء المحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة
واحدة وقوله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياء اربع ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الجنة
وقوله وما انت بمسمع من في القبور ولو كان في القبر احياء صح السماع والجواب
ان اثبات الواحد والاثنين لا ينفي وجود الثالث على ان التعليق بواحد احد المحالين كاف الثاني او
في المبالغة واثبات الاماتة والاحياء بقوله ثم يميتكم ثم يحييكم بكل حمله على جميع
ما يقع بعد حيات الدنيا من الاماتة والاحياء في الدنيا وفي القبر ثم في المحشر
اذ لا دلالة على الجمع على المرتب لكن بما يقال ان في لفظة ثم الثانية بعض خفوة عن
ذلك ثم الكلام ان الم اذا تنتفي الدنيا والاحياء في الاخرة وفي بعض من في القبر
نحو امرؤ وضعف اثره على ما مر فلا يصح ذكره مع ما من الدلالة على ثبوت الالوهية
ووجوب الايمان والتعجب من الكفر واما قوله وما انت بمسمع من في القبور فتمثيل
لحال الكفرة بحال الموتى وكذا قوله ان الميت لا يسمع واما العقل فان الحياة والعلم
والقدرة والتكلم ونحو ذلك لا يتصور دون العلم والحياة والاحياء في بعض
البنية وبكمال المزاج ونحن نسلم فانا نرى الحيوان او المقتول والمصلوب يبقى مدة
بعضي ثم يحيا ويتكلم ويدرك ويلتذ او يتألم الى غير ذلك من جملهم العقلية والجواب
ان ما ذكرتم استبعادات لا تنفي الامكان كسائر خوارق العادات التي اخبر الصادق
بوقوعها فيجب قبولها واما نسلم اشتراك الحيوان في البنية ونسلم فيجوز
ان تبقى من الاجزاء ما فيه مدار تلك البنية والتركيب والمماثلة يجوز ان يكون
للروح التي هو اجزاء الطبيعية والاجزاء الاصلية الباقية واما ما يقوله الحكماء
الطبيعية والكرامية من جواز التعذيب للجسد بدون حياة لانهم
ليست شرط الادراك وابن الداودي من ان الحياة موجودة في كل ميت لان
الموت ليس ضد الحياة بل هو اماتة كلمة معجزة عن الافعال الاختيارية غير
منافية للعلم فباطل للاجماع اصول اهل الحق واما البعث وهو الاحياء بعد الاماتة وهو النشر والمعاد والقول المحقق من العلماء سعة على حقيقة
المعاد واجمع اهل الملل عن اخرهم على جوازه وقوعه وزعم الفلاسفة

فرع في البعث

الكيفيوف الخ ولا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة انه لا معاد للانسان اصلا
زعما منهم ان هذا الشكل المخصوص بماله من المزاج والقوى والاعراض يعني بالموت
وزوال الحيوة وانه لا اعادة له بعد وهو نفي محض في هذه الهيئة وفي هذا التركيب
للعقل والشرع ثم اختلف المشتوية في كيفيته فذهب جمهور المتكلمين والمسلمين
الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن كسريان النار في الفحم
والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصورته
واجزائه فلا يعاد والنفس مجردة جوهر باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم
المجردات فقط بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالغزالي والكعبي
والحليمي والراغب والقاضي ابو زيد الدبوسي الى القول باعادة الروح والبدن
والجسماني جميعا هذا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا الى
كثير من الصفية والشيعية والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والثناسخية
قال الامام الرازي الدلائل التي وافق المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى
الابدان لا في المعاد بل في الدنيا وهي الثناسخية يعودها وردها ليعذبها في هذا
المعاد ويثيبون الدنيا والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه يغلب على
الطباع المعادية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وكفرا لكونه مذهب اليهود
الثناسخية والنصارى ولا يجعلون الثناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة
والجنة والنار والنص على قولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة التي
فلا يهم اصلا من اصول الكفر بل ربما يوجد ويسير الطريق الى اثبات المعاد
بحيث لا تقدح فيه شبهة المنكرين كما في نهاية العقول وقد بالغ الامام
الرازي في تحقيق المعاد الى روحاني وجسماني انواع الثواب والعقاب بالنسبة
الى الارواح حتى صنف الى كثير من الاوائل ووقع في السنة بعض العوام انه
انما ينكر حشر الاجساد اقتداء عليه وقد صرح في مواضع من كتبه الاخيرة عني
به وذهب الى انكاره كما قال السعد نعم ربما يجمل كلامه وكلام كثير
من الفاضلين بالمعاد الجسماني الى ان معنى خلق الله من الاجزاء المتفرقة التي لم
البدن ربما يعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن والا فيفنا

هذا

ح

كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع في اعادة المعدوم بعينه وما
شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا او كون ضرس الكافر مثل جبل احد
احد يعضده وكذا قوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
ولا يبعد ان يكون قوله اوليس الذي خلق السموت والارض بقدر على ان يخلق
مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والالم
الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك
وانما هو للروح بواسطة الالات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من
البدن ولهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيوخة انه هو بعينه وان تبدلت
الصور والهيئات بل كثير من الاعضاء والالات ولا يقال لمن جنا في الشباب وعوقب
بالمشيب انها عقوبة لغير الجاني اهـ والحجة لنا على حشر الاجساد السمع
وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما
الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او تفرق بعد الاجتماع ومات
بعد الحياة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو القادر على كل الممكنات العالم
بكل شيء. واما الاخبار فما تواتر على الانبياء سيما نبينا عليه السلام انهم
كانوا يقولون بذلك وما ورد في القرآن من نصوص لا يحتمل اكثرها التاويل
مثل قال من يحيي العظام وهي رميم الاية فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون
فسيقولون من يعيدنا الاية ايحسب الانسان الن نجمع عظامه الاية وقالوا لجلو
دهم لم شهدتم علينا الاية كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر ما
في القبور الى غير ذلك من الايات وفيه الاحاديث ايضا كثيرة قال في شرح
المقاصد وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين
واحتج المنكرون لحشر الاجساد بحجج واهية ذكرها السعد وغيره لا نطيل
بها بعد ان عرفت الحق ثم القايلون بحقيقة حشر الاجسام اختلفوا ايضا
هل ذلك بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفريق الاجزاء. قال السعد
والحق الوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان تقوم الجواهر

ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد هيئتها وتبدل فالجمع سهل
على تغيير احدهما قبل بعد ان تصير اجساما العباد على صفة اجزاء التراب ثم يعاد
في كيفها الى ما عهد ولا تحيل ان يجمع منها شيء. ثم يعاد اعراضها وتجمع اعلم ان من
يجوز اعادة المعدوم بجمة الادلة احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور
المخالفين كبعض المتاخرين من المعتزلة واهل السنة وردّ بالمنع كيف وقد اطبقت المعتزلة
معتزلة بغداد على خلافه فعلم كان الصحابة مجمعين على بقاء الخلق بعض
هلاك الاشياء. وموت الاحياء. وتبقى والاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر
انهم لم يكونوا يخوضون في هذه الدقيقات الثاني قوله هو الاول والاخر يدل على الوجود ولا
يتصور في حق الله بعد انعدام ما سواه وليس بعد القيامة وقبلها فيكون قبلها واجيب
بانه يجوز ان يكون المعنى هو بعد كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد
بالالوهية او في صفة الكمال الى اخر ما قيل في اهل الوهم من زاد او اخر هم فتقول هو الاول والآخر
في زيد انه لا زال بعد سواه او الآخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع
الاحياء. الثالث قوله كل شيء. هالك الا وجهه قال الله تعالى الآخر في وجه
لكونه منتفعا به لان الشيء. بعد التمرق في يبقى في البقاء على الصانع وفي دفع مراعم
المنافع واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق
الوجود الا بالنظر الى العلة والمراد بالهلاك الموت او الخروج عن الانتفاع به وقيل
غير ذلك وفي الآخر لا تحيل بها واحتج الآخرون بوجوه الاول لو عدم الله
جسما لما كان الجزاء واصلا الى مستحقه واللازم باطل بيان الملازمة ان المنصوص
وارد في ان الله لا يضيع اجر من احسن وعفا عنه المعتزلة لما سبق من وجوب
ثواب المطيع وعقاب العاصي قبل التوبة وان الجزاء لا يكون هو الجسم بل مثله لاقتضاء
اعادة المعدوم بعينه الى الدليل على منعه ولو سلم فلا تقوم على من يقول ببقاء
الروح والاجزاء الاصلية واعدام الباقي ثم اعادها او ان لم يكن الثاني هو الاول هو
بعينه بل مغايرا له في صفة الابتداء والاعادة او باعتبار الى ولا شك ان العدة
في الاستحقاق هو الروح الثاني النصوص الدالة على كون المنشور بالاحياء بعد
الموت والجمع بعد التفرق بين الا الجزاء بعد العدم كقوله واذ قال ابراهيم رب ارني

كيف

كبد يحيى الموتى الآية وكقوله أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها الى
قوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وكقوله وكذلك النشور وكذلك
تجوز الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفويض دون الاعداد **والجواب** انها
تنفي الاعداد واه لم ندل عليه وانما سيقت لبيان كيفية الاحياء بعد الموت والجمع
بعد التفريق ثم هي معارضة بالآيات المشعرة بالفناء **الثالث** للمعتزلة وهو قول
الحكيم لابد اه يكون لعرض لامتناع البعث عليه ولا يتصور له غرض في الاعداد انتهى
لا منفعة فيه لاحد ورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة وقوله الاعداد ذكي
هذا الجواب ما ذكرته ولذا اختصرت فيه القول والله الموفق **فان قلت** الفناء او ما الراجح
التفريق **قلت** الراجح الفناء لقول جماعة انه المحو وعليه اقتصر ابن السبكي **وعليه**
يستثنى يجب الذنب على المشهور من انه لا يفنى وقوله الحي الحيوان الاجسام ذ ا
تعدد والا يجب الذنب وعليه ايضا تعدد تلك الاجسام جاء فيها لا مثلها
هذا هو الحق الموافق لظاهر النقل ان تو كانت غيبي هل تبيد تشهد **وجوز**
جماعة كونها مثلها لا عينها وبه تعلم ان حكاية الموتى وسكاله وكبي الا
الاجماع على بحث اعادتها فيه بحث لكنه تبع ابن الرفعة في النقل الجاري مراده اجماع
من يعتد به كحكاية ابن الرفعة الاجماع على اعادة اعيان الارواح مع حكاية الخلاف
فيها الخلاف في الحشر الى اين وهو قول الاكثر اعادة اعيانها وفصل ابن
الرفعة في سراج الهدى بجزم الذي عند اهل السنة ان تلك الاجسام الذي يبقى
تعاد بأعيانها وباقي اضعافها بلا خلاف بينهم اه وتبعه ايضا على نفي الخلاف
الفاكهي واجاد ما قلناه وقد قال اللقاني في شرح جوهرته ما ذكره ابن الرفعة
من عدم الخلاف في اعادة الارواح تبعه عليه الفاكهي والصواب مع ذاك الخلاف
ويكفي الجمع بان المراد انتفاء من يعتد به من اهل السنة اه زاد بعضهم اعادة
الارواح فيتحد الوقت كما يعاد الجسم واللون فتحي جاء في حق الله وفخرته
وهبني عليه لكن لم يرد به خبر والله اعلم **تنبيه** اذا علمت الخلاف في اتحاد
جميع الاجزاء علمت ان ما قال السعد انه الرجوع الى الوجود بعد العدم لا
رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق فالى الحيوانات بعد الموت والارواح

الى البدن وجعله المعارفة واما المعاد الى الروح فانى المحض على ما يراه الفلاسفة بمعنى
رجوع الاجساد الى ما كانت عليه من التركيب من علاقة البدن واستعمال
الآلات او التنبيه على ما اشتملت به من الظلمات اه واعلم ان الروح باقية على كل قول واختلف
في بقائها عند القيامة قرر في فتح الباري والله اعلم وانه لا تفنى ابدا اه وما
استظهره السبكي والتفسير هو الحق قال البيهقي في الاعتقاد حتى عيسى فيدل على بقائها
بعد مفارقة البدن وفي وقال القرطبي الروح لا تموت ولا تفنى وهي مما له اول وليس له اخر اه ولا متمسك له
للقليل بفنائها الا قوله كل من عليها فان كل شيء هالك الا وجهه وفي كتاب ابن
القيم اختلف في ان الروح تموت مع البدن ام لا الموت للبدن وحده او على قولين والصواب
انه ان اريد بذوقها الموت فالمعلوم بمعارفة الجسد فنعم هي التي ايقنت للموت
بعض المعنى وان اريد انها تعدم فلا بل هي باقية بالاجماع **تتمة** يستثنى
من الخلق في كون الارض لا تاكله عن عدم او تقع فيمن نص الشارع على ان الارض لا تاكله
وهم الانبياء. فحديث ابي داود وابن ماجة في مسنده اي اوس بن الصامت قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل حرم على الارض اجساد الانبياء. قال ابن
القيم في حديث حسن وصححه غيره **والشهداء** انتصح الخبر ان جانهم احياء ولا
يختص هذا الحكم بشهيد المعركة بل قضية كلام بعضهم وصرح كلام القرطبي ان
كل مقتول على الوجه المذكور في سبيله فالتقييد بشهيد المعركة لا وجه له الا الوقوف
مع كلام الآية **قال** النووي وهذا البعض وان كان كلامه في قتلى الكفار فيدخل فيه
كل من جرح في سبيل الله في قتال البغاة وقطع الطريق وفي اقامة الحد بالرجم وفي
والنهي عن المنكر ونحو ذلك اه **والموذنون** احتسابا لخبر الطبراني المؤذن المحتسب
كالمتشحط في دمه وان مات لم يدود في قبره كذا قال القرطبي ان الارض لا تاكله
**وحملة القرآن** لخبر ابن منده اني اماث حامل القرآن او حتى الله الى الارض الا
تاكل لحمه فتقول الارض اي رب كيف. اكل لحمه وكلامه في جوفه **والذين** جعلوا
خطيئة **وزاد** بعضهم العلماء العاملون وابقى بعضهم كل من ادمن تاكله الا
ارض الا عجب الذنب على محومه حتى قال بعضهم ان معنى الاخبار الواردة في هؤلاء
المستثنين ان الارض لا تسلط عليهم حتى يصيروا من جنسها لانهم لا تقبروا اعضاء

اعضاؤهم ولا تفضحهم او صائهم لانه خلاف المشاهد والله اعلم بصيغة الحال هذا
ما يتعلق باحوال المعاد وله وقع مهمة في كتابها خوف الاطالة والله الموفق واما في الحساب
الحساب فاعلم ان الحساب في اللغة مصدر حسب الشيء يحسبه بالضم حسابا
وحسبة وحسبانا اذا اعده وفي الاصطلاح توفيق الله تعالى قبل الانصراف من
المحشر على اعمالهم خيرها كانت او شرها الا بالوزن الا من استثنى منهم هذا هو الصحيح في
معناه وهو الذي يدل عليه الاحاديث الصحيحة وعبارة النووي رحمه الله تعالى وهو
ان الباري سبحانه يخلق العلم باعمالهم من حسنات وسيئات ويخلق عليها فيعلم
ثم يقابل البعض بالبعض فما يقتضيه منها على الاحكام المشروعة يخلقه الله في عينه
الخير بالخير والشر بالشر اه وليس هو ان يعلمهم الله ما لهم وما عليهم قال البيهقي
بل هو ان يخلق الله في قلوبهم علوما ضرورية بما قدموا من اعمالهم من الثواب والعقاب والله هو
الذي يوفقهم الله بين يديه وبين يديهم كتب اعمالهم فيها سيئاتهم وحسناتهم فيقول
هذه سيئاتك وقد تجاوزت عنها وهذه حسناتك وقد ضاعفتها لك كما قيل
بكل منهما والثابت عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عليهما يجري الحساب
مجازاة العلم بالله وعليه وعن احد الكتب من اطلاق اسم السبب على المسبب
لان العلم سبب لحصول العلم ولان الحساب سبب للاحقاق ثم هما معارضان
بحديث النجوى وغيره من الاحاديث وعلى الصحيح اختلف هل الله نفسه يحاسب
سبب المكلفين وهو الصحيح لما يشهد له خبر ما منكم من احد الا وسيكلمه الله ليس
بينه وبينه ترجمان الحديث وقد اخرجه البخاري في صحيحه وحديث النجوى
في البخاري ان رجلا سأل ابن عمر كيف سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
في النجوى قال يدنو احدكم حتى يضع كنفه عليه فيقول اعملت كذا فيقول نعم ويقرره
ويقول عملت كذا وكذا فيقول نعم فيقرره ثم يقول اني سترتها عليك في الدنيا
واني اغفرها لك اليوم اه وغيره مما من الاحاديث الكثيرة في هذا المعنى قال البغوي
في معالم التنزيل الله يخلق الله في اذن المكلف سمعا يسمع به كلامه الخفي وقيل الملائكة
يحاسبون بامر الله تعالى وقيل المؤمنون يحاسبهم الله وغيرهم يحاسبهم
الملائكة تحدث نفسه ولا يكلمهم الله ومن قال الاول لا يكلمهم كلام رحمة قال

تفصيلا
بالوزن كما في
الفقه رحمه الله

بعضهم وعنى بان الخوض هذه الاقوال ان الخلق في المحاسبة مختلفون الاحوال فمنهم
من يحاسبه الله ومنهم من يحاسبه الملائكة ومنهم من يحاسبه الله والملائكة معا
والاحاديث تدل على كل وجد انتهى وقت حقيقة الحساب ومن المحاسب واعلم ان له
ثلاثة اوقات الاول زمانه جعل اخذ الناس كتب اعمالهم لقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه
الاية الثاني يحاسب الله الخلق دفعة واحدة ولا يحاسبهم واحد بعد واحد
وتتسع قدرته لمحاسبة الخلق معا كما تتسع قدرته لاحداث خلائق كثيرة معا
وقد قال علي رضي الله عنه حين سئل عن المحاسبة تحاسبهم في مقدار نصف نهار واحدة
كذلك يحاسبهم في ساعة واحدة الثالث في مقدار ما قيل يحاسب في قدر حلب
الشاة حكاه الثعلبي وفي الصحيح في مقدار ركوة ذافة وهو ما بين الحلبتين لانها
تحلب ثم تراح حتى تدر ثم تحلب وقال تعالى ان الله سريع الحساب قال الحسن حسابه
اسرع من لمح البصر وتقدم كلام علي انه اجمع يحاسب العبد على جميع اقواله وافعاله
وافعاله واعتقاداته ومكسوباته حواسه وجاهه هذا الذي تدل عليه الاخبار
والاحاديث قال الله تعالى ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم قال ابن عباس عن كل ما اصبتم
من لذة في هذه الدنيا والنعيم الصحة والامن والفراغ كل اولئك كان عنه مسئولا وروى ابو نعيم ما من
عبد يخطو خطوة الا سئل عنها ما اراد بها وفي الحديث ان الله يسئل العبد
عن جاهه كما يسئله عن عمله ولا يعول على قول من قال ان المسئول عليه لا اله الا الله
فقط ولا من خصه بالخطايا ولا من خصه بالكبر والايمان قال الامام الرازي في قوله
تعالى فوربك لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون لا معنى لقول من يقول السؤال انما يكون عن
الكفر والايمان بل السؤال واقع عنهما وعن جميع الاعمال لان العبد عام يتناول الكل
والضمير في قوله لنسئلنهم عائد على جميع المكلفين الذين تقدم ذكرهم كما
الخامس قال النبي في قوله صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم لا تزول قدما عبد
يوم القيامة حتى يسئل عن اربع عن عمره فيما افناه وعن جسده فيما ابلاه وعن
عمله ما عمل فيه وعن ماله من اين اكتسبه وفيما انفقه عبد عام لانه ذكر
في سياق النفي لا كنه مخصوص بقوله صلى الله عليه وسلم يدخل الجنة من امتي سبعون الفا بغير حساب وفي حديث حذيفة اول من يدخل الجنة معي

من امتي سبعون الفا مع كل الف سبعون الفا ليس عليهم حساب وبقوله تعالى
لمحمد صلى الله عليه وسلم ادخل الجنة من امتك من لا حساب عليهم من الباب الايمن
وبقوله تعالى يوم الجمعون بسيماهم فيوخذ بالنواصي والاقدام اه قلت وفي الترمذي
وحسنه عن ابي امامة الباهلي رفعه وعدني ربي ان يدخل الجنة من امتي سبعين
الفا مع كل الف سبعون الفا لا حساب عليهم ولا عذاب وثلاث حثيات من حثيات
ربي وفي حديث ابي بكر الصديق عند احمد وابي يعلى اعطاني مع كل واحد من
السبعين الفا سبعين الفا لكرمي منحه اياه وفي حديث ابي امامة عند احمد ايضا
الكلابذي في معاني الاخبار بسند قوي عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اتاه ملك فقال ان ربك يبشرك ان الله يدخل من امتك صفا كل واحد من
السبعين الفا سبعين الفا بغير حساب ولا عذاب فقلت يا رب لا تبلغ هذا
امتي فقال اكملهم لك من الاعراب ممن لا يصوم ولا يصلي قال الكلابذي
اي لا يحسن الصلاة ولا الصيام اه وفي البخاري من رواية ابي حازم
سبعون الفا او سبعمائة الف على الشك من ابي حازم فانكى هذا الفضل
العظيم والخصوصية لمحمد صلى الله عليه وسلم قال القسطلاني في شرح
البخاري وفي حديث احمد وصححه ابن خزيمة وحبان عن وارعة الجهني مرفوعا
وعدني ربي ان يدخل الجنة من امتي الجنة سبعين الفا بغير حساب واني لارجو
ارجوا ان لا يدخلها حتى تتبوؤا انتم ومن صلح من ازواجكم وذرياتكم مساكن
في الجنة وهو يدل على ان مزيد السبعين في الدخول بغير حساب لا يستلزم انهم
افضل من غيرهم بل قد يمكن ان يساب في الجملة من يكون افضل منهم ومن تاخر عن الدخول
ممن تحققت نجاته وعلو مقامه في الجنة ليشفع في غيره من هو افضل منهم
تنبيه استثنا الخطيبي السبعين الفا كلام لا انهم لا حساب عليهم اصلا
واما الكبائر فليس على اطلاقه بل فيه تفصيل فصله ابن الخطيب ثم قال وهو الحق
حيث قال فان قيل هل يلقى الكافر ربه ويتمنله فلا فنعم قال تعالى وتوبوا الى
وقوله على ربهم اولئك يعرضون على ربهم والاية في صنف المعنى كثير قلت فان قيل فنعم قال
تعالى يوم يحشر المتقين الى الرحمن وفد اعلم عليه السلام يخرج عنق من النار فيقول

وكلت ثلاث بكل جبار عنيد وكل مع من جعل الله الخ وبالمصورين قلنا
هذا يحتمل ان يكون بعد الوزن والحساب وتكليم الله بالتسيير والاشهاد ويحمل على
هذا قوله وبالمصورين فانهم كانوا موحدين فلابد انهم من سوال وحساب ويحتمل ان يكونوا
اشخاصا اتاهم عذاب اولادهم كانوا كافرين مشركين يكون في الكلام ذكر اعمى انا نقول لعل
بعض العلماء اتاهم ثلاث في فرقة لا تحاسب اصلا وفي فرقة تحاسب حسابا يسيرا وهما
من المومنين وفرقة تحاسب حسابا شديدا يكون منها مسلم وكافر وان كان
من المومنين من يكون اهل النار برحمة الله ولا يبعد ان يكون من الكافرين من هو اهل النار الى
غضب الله فيدخل النار بغير حساب اه واختصار وهذا التقسيم هو الصواب
الموافق للاية والاحاديث وقد نص العلماء ان ما كان في الاية والاحاديث من شهادة
الجوارح انما هو في الكافر ولا تكون الشهادة الا دون حساب قال الامام الخ في قوله
تعالى ولنسئلن الخ يرد ارسل اليهم ولنسئلن الذين ارسلوا اليهم هذه الاية تدل على انه تعالى يحاسب كل عباده لانهم لا يجوز ان يكونوا مرسلين ومرسلا اليهم ويبطل ان يزعم
من زعم الالحساب على الانبياء عليهم الصلاة والسلام والاعلى الكفار اه ولا بد من
اخراج التسبيح اعلم من كلامه للتخصيص عليهم ولا يقال كيف لا يسئلون ويسئل
الانبياء لان الاية لا تقتضي الافضلية لما نقدم ان فيمن يحاسب من هو افضل منهم
على ان حساب الانبياء الخ نقول عليه بالاية ليس عن اعمالهم بل عما بلغوا وعما اجيبوا
به فقط قال ابن عطية وغيره في قوله عز وجل فلنسئلن الذين ارسل اليهم
الاية اخبر انه يسئل الامم اجمع عما بلغ اليهم عنه وعن جميع اعمالهم ويسئل
النبيين عما بلغوا اه اقول يفهم هذا علمت ان قول ابن عطية انه هل تقع في الامم
كلها مومنهم وكافرهم حتى التسعون الفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب
وحتى ابو لهب وابو جهل وغيرهما من المشركين والمنافقين لا يقع في الامم يحاسب
هذا ان ارجيه فتامل فيه حتى لان العرض الا الحساب اليسير محاجا. معترضا على العجم
من قوله صلى الله عليه وسلم بغير حساب اذا كان العرض بمعنى قوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا وتفصيل الخ فيه بحث في الكلام تبعا لبعضهم وتقدم انه الصواب
الموافق للاحاديث ولا يصح قوله ان احد العنقين من النار الثلاثة يحتمل ان يكون

صح

تحقق الوزن والحساب لما روى عن ابن عباس ان بعض اخلق عنق من النار الثلاثة
المذكورة تنشق الصحف وتوضع الموازين وتبقى الخلايق الى الحساب والله اعلم
الساد س اختلف في البهائم والطيور والوحوش وسائر الحيوانات هل تحشر
او لا فقيل لا تحشر وقيل تحشر للقشر وتشهد على اهل النار وقيل تحشر للقطص
قال النووي والاصح المذهب حشرها وعلى الاول يكون معنى قوله انه يقتص للجما
من الجم الكناية عن ظهور العدل وظهور الانصاف وعلى الثاني حقيقة فيكون فيها ثواب
وعليه المحققون لان القصاص مع الحاسبة وصرح بعض شراح الرسالة بان البهايم
لا تحاسب واما الميزان فالمشهور انه حقيقة له كفتان ولسان توزن به اعمال العبا
العباد كما نطق به النص او الاحاديث خلافا لمجاهد حيث قال هو فتاوى والقضاء والا
محشر وابن عباس في انكارهم الميزان وحملهم الوزن المذكور في النص على العدل قال
ابن عطية والاول اصح لان ظواهر كتاب الله تقتضيه وحديث الرجل نطق
به من غير قوله صلى الله عليه وسلم لبعض الصحابة وقد قال رسول الله ابن اجدك
في القيامة قال الكتبي عند الخوض فلا ادري فحدثني بعند الميزان اه وقال الا
ملا الخ حمل الموازين على مجرد العدل وحمل البطش الخفيفة الى المجازي من غير ضرورة
غير جائز لا سيما وقد جاءت الاحاديث الكثيرة والاسانيد الصحيحة في
هذا الباب اه وانكر ابطل المعتزلة كلا تهم لا تكثر الاسمعيات وهذا هو الاول
في صفته قال ابن عطية روى اثار عن الصحابة والتابعين في هيئته وطوله وما
واحواله لم تصح بالاسانيد فلم نر للاحاكة بها وجها اه وانما كثيرا من
ذلك لما عتبار قال الفخر الذي صفته في العظم انه مثل صفات السموات
والارض توزن فيه الاعمال بقدرة الله تعالى والصحيح يومئذ مثاقيل الذر والخردل
تخفيفا لتقارب العدل ونقل صاحب الكشف عن الامام المازري انه نقل عن عبد الله بن
سلام ينصب بين الجنة والنار فيستقبل به العرش احدى كفتيه على جهنم لو وضعت
وضعت السموت والارض في احداهما لوسعتهما الثاني روى ابن ابي الدنيا
للعبد جبريل وبيده لسانه وميكائيل امين عليه وقد حفت صحايف الحسنة في
صورة حسنة في كفة النور وقد حفت صحايف السيئات في صورة قبيحة في

كفة الظلمة وهذا اعني وزن صحايف الاعمال قال ابن عطية هذا الذي تظاهرت
به الاثار وقيل الموزون الاعمال بان تجسم وقيل ذوات المكلفين وهاذان قولان مرغوب
عنهما وعلى الاول في الثقل هل هو حسي او معنوي وعلى الاول يكون الثقل في الصحايف قال اختلف
ابن عطية يحدث الله في الجهة التي يريد ثقلها او خفتها على نحو احداث ذلك في
جسم رسول الله صلى الله عليه وسلم في وقت نزول الوحي لوحي عليه فجايز ان يحدث
الثقل في الصحايف وهو اقربها الى النظر وجايز ان يحدث ذلك في غيره من الاجسام المجا
ورة لتلك الحال والى حدوثه في الصحايف ذهب ابو المعالي اهـ باختصار وعلى انه معنوي
فقيل يخلق الله لكل احد علما ضروريا يفهم به خفة اعماله او ثقلها وقيل اذا رجحت
السيئات يقوم عمود من ظلمة من كفة الظلمة حتى يكسوا كفة النور وان رجحت
الحسنات فالعكس وقيل اذا رجحت السيئة ارتفعت وتسفلت السيئات عكس
ميزان الدنيا والله اعلم بحقيقة الحال الثالث الجمهور ان الميزان واحد وجمعه
في القران للتعظيم او باعتبار الموزونات وقال الحسن فيما روي عنه بلغني ان لكل
احد ميزان يوم القيامة ميزان على حدة قال ابن عطية وهذا قول مردود الناس
على خلافه وانما لكل احد وزن يختص به والميزان واحد اهـ وقيل لكل امة ميزان
الرابع وقته بعد الحساب ذكره الواحدي وجزم به صاحب الكنز حيث قال ثم
اذا فرغ من ذلك اي من السؤال توزن اعمال العباد الخامس في من يوزن عمله
قال القرطبي الميزان لا يكون في حق كل احد بدليل قوله عليه الصلاة والسلام
فيقال يا محمد ادخل الجنة من امتك من لا حساب عليه من الباب الايمن الحديث
وقوله تعالى يعرف المجرمون بسيماهم الاية وانما يكون لمن خلط عملا صالحا واخر
سيئا من المومنين وقد يكون لمن شاء الله من الكافرين وممن نص على ان السبعين الفا
الذين يدخلون الجنة بغير حساب لا توزن اعمالهم ولا يعطون كتابا الغزالي
قال وانما يعطون براءة مكتوب فيها لا اله الا الله محمد رسول الله هذه براءة فلان
قد غفر الله له وسعد سعادة لا يشقى بعدها ابدا وذكر منذر بن سعيد
البلوطي ان اهل الصبر لا توزن اعمالهم وانما يصب لهم الاجر صبا ويلزم ان الانبياء
لا توزن اعمالهم بالاولى قلت وما قاله القرطبي هو الحق وبه يجمع بين قول

من قال

من قال ان الكافر لا يوزن عمله ومن قال يوزن اذ لا يمكن ابقاء الاول على اطلاقه اذ النصوص
القرآنية من قوله تعالى فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين
خسروا انفسهم في جهنم خالدون الاية وغيره من الاي في الكفار ولا يمكن حملها على
المومنين وحمل الثقل والخفة على غير ظاهرهما لا مخرج له وكذا لا يمكن ابقاء الثاني على اطلا
قه لان من ياخذه عنق من النار قبل الحساب كما تقدم كيف يوزن عمله ثم المومن اما ان يكون
له كباير ام لا فان لم تكن فان حسناته تجعل في الكفة المنيرة والصغاير ان كانت في الكفة
الاخرى المظلمة فتثقل المنيرة وترتفع المظلمة ارتفاع الفارغ الخالي وتوزن الصغاير
وان تكفر باجتناب الكباير اظهارا لفضله واشارة لخلوه من كل شر وتنويها بامره
على رؤوس الاشهاد قال القرطبي وان كانت له كباير وهو المخلط فان ثقلت الحسنات
ولو بصوابة دخل الجنة وان ثقلت السيئات ولو بصوابة دخل النار الا ان يغفر الله
له وان تساويا كان من اهل الاعراف وقيل كل مومن يثقل ميزانه علامة على عدم الخلود
وهذا على ان الايمان يوزن لانه لا يعدله شيء اذ قيل ان الايمان يوزن اولا فيرجح بجميع
السيئات وهو علامة الخلود ثم توزن الاعمال بالمثاقيل قيل لاظهار العدل واما على
ان الايمان لا يوزن كما نص عليه ابو طالب وصاحب موازنة الايمان فلا يبعد خفة
ميزانه على ان ابن عرفة قال الصواب وزن الايمان ولا يلزم ان يرجح بالسيئات وقيل توزن
صاحب اعمال كباير لينفذ فيه الوعيد دون الايمان فتخف فيدخل النار
وعند اخراجه يوزن الايمان فيرجح والله اعلم واما الكافر فقال القرطبي في صفة الو
زن في حقه وجهان احدهما ان كفره او سيئاته يوضع في احدى كفتي الميزان
ولا توجد له حسنات توضع في الكفة الاخرى فتبقى فارغة فتخف ثانيهما انه
تكون له صلة الارحام ومواساة وعتق ونحوها من الاعمال التي تتوقف صحتها على
نية مما لو جاءت من المسلم لكانت قربة وطاعة فتوضع في ميزانه فيرجح الكفر بها
لانها لا ثواب لها لعدم النية والاخلاص واما التي لا تتوقف على نية فقال بعضهم
يجازى عليها لقوله تعالى اني لا اضيع عمل عامل منكم وح فلا مانع من تخفيف الله
تعالى عنه بعذاب معاصيه غير الكفر بقدرها لقوله ان الله لا يغفر ان يشرك
به الاية على ما ذهب اليه بعض المحققين وان حرم الله عليه الجنة عملا بقوله تعالى فلا

تظلم نفس شيئا حيث لم يفصل بين نفس ونفس وفي حاء انه صلى الله عليه وسلم
خفيف عن ابي طالب وابي لهب بعتقه ثويبة وحاء بولده صلى الله عليه وسلم ولا
يعارضه قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن عبد الله بن جدعان وحاتم الطائي
انهما كانا يصلان الرحم ويطعمان في النوائب هل ينفعهما ذلك لا انهما لم يستغفرا
يوما للدين النفع المنفي انما هو دخول الجنة قال القاضي وفيه نظر لحديث مسلم ان الله
لا يظلم مؤمنا حسنة يعطى بها في الدنيا ويجزى بها في الآخرة ومال حسنة اه
قلت وما ذكره الشيخ محيي الدين الصغير المكي خلاف قوله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات وقوله اولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات اي يثبت اعمالها
الحسنة الحسنات بمحو عنها من ديوان السيئات كما روى مرفوعا عن
ابي هريرة وغيره وقوله صلى الله عليه وسلم اتبع السيئة الحسنة تمحها
يسير على القول بان المراد بالمحو الخفية اذ لا معنى لوزن ما لم يكن في الصحيفة
فالصواب الاول لما يوخذ به المكلف وهو الذي يدل عليه الاحاديث
والله الموفق

على الحوض

واما الحوض فتواترت به الاخبار وقيل هو المراد بقوله تعالى
انا اعطيناك الكوثر لكن الذي في الآية الحديث وغيرهم يدل على خلافه وانه
نهر في الجنة يشخب في الحوض وانكرت المعتزلة الحوض وانكارهم باطل لاحاديث
الواردة فيه واجماع السلف الصالح على الاعتقال الى الله ان يسقيهم منه

وهاهنا وقع الاول في نحو بضعة في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن
العاص حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وفي رواية للشيخين كما بين عدن

في رواية في الصحيحين كما بين صنعاء والمدينة وفيها ايضا كما بين المدينة وعمان وفي رواية ما بين ايلة ومكة اهل

وعمان وفي رواية للامام احمد ما بين المدينة الى بيت المقدس وفي رواية ما بين جرباء
واذرح قال عياض هذا من اختلاف الناقلين والتحديد لا من اختلاف في الرواية
للذي لا يقع في حديث فيعيد اضطرابا من الرواة انما جاء في احاديث مختلفة
ومن غير واحد من الصحابة سمعوه في مواطن مختلفة وكان النبي صلى الله عليه وسلم
يفيض به في كل هذا مثلا لبعد اقطار الحوض وسعته مما يسنح له من العبارة وفيه
دليل للعلم ببعد ما بين البلاد التي جعضها بعض لا على ارادة المساواة
الحقيقة فبعضها يجمع بين الاقاليم المختلفة اه واعترضه ابن حجي بان ضرب المثل

والتقريب

والتغير لم يكون فيما يتفارب واما هذا الاختلاف المتباعد الذي بين مدة
على ثلاثين يوما وبعضها الى ثلاثة ايام فلا يحسن ورد بان رواية ثلاثة ايام اعتبر وهو
نفسه في الفتح انها غلط فلا يتوجه الاعتراض بها وقال الكرماني لعل ذكر الجهات
المختلفة بحسب من حضره من جهاتها فخاطب كل قوم بالجهة التي يعرفها
فهاؤكلها ترجع الى انها كثيرة متسعة اه وقال بعضهم الاختلاف في اختلاف سرعة
السير والجمع بهذا المسافة القصيرة تحمل على العرض والتطويلة على الطول فما سبق ان
زوايا ه سواء فلا يرد ما ذكر من كونها غير سواء ان قوله لا ينبغي على ظاهره كما ورد مفسرا
بذلك عند احمد باسناد صحيح حسن وجيد بالنصب وفي نسخة بالرفع والشام والعراق
ح بغداد معجمة وحاء مهملة وبينهما وبين جربا علوة سبع كما قاله ابن الطلاع
ولذا استشكلت هذه الرواية لما تقدم ان رواية الثلاثة ايام غلط فكيف
بهذه **واجيب** بان في هذه الرواية حذفا من بعض الرواة كما مر بعضه
الحمار فكيف وغيره والتغير لما بين مقامه وبين جربا واذرح وايلة مدينة كما
تقدم علامة بكسر الجيم من كسر الشام وهي الان خراب وايهما تنسب العقبة
المشهورة وصنعاء بالمد من اليمن وعمان بفتح العين وتشديد الميم مدينة
فخمة بالشام من ارض البلقاء وعدن مدينة معروفة باليمن **الثاني** ورد في الصحيح
ان ماءه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وفيه انه اكثر من نجوم السماء من شرب
منه شربة فلا يظمأ ابدا وفي الترمذي من حديث ابي ذر عنه صلى الله
عليه وسلم والذي نفسي بيده ان آنيته لاكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها في
ليلة مظلمة مصحية من آنية الجنة من شرب منه لم يظمأ بعدها ضده مثل قوله
ما بين عمان الى ايلة اشد بياضا من اللبن واحلى من العسل قال الترمذي حديث حسن
صحيح غريب **وفي** رواية اكاويبه عدد نجوم السماء لا يقال كواكبها كيزانه او
اكوابه او اباريقه كما ورد كذا قاله عدد نجوم السماء بوجب ضبط جوانب الحوض
عندها قلت هذا لا ينافي قول القاضي ذكر كناية عن الكثرة كما قبل في قوله تعالى
ولو سئلناهم الى ما يأتي ان شاء الله تعالى ويجوز في قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابي جهم انه
لا يضع العصا عن عاتقه ومنه قول العرب كلمته في هذه الاكمة العجماء وهو

من باب المبالغة المعروفة لغة يعد من تكبها كاذبا لكن يشكل ابا حنفة ان يكون المكنى عنه بخ لم كتبي الى نفسه ثم قال القاضي والصواب حمله على كلام سبق او في الكتاب نفسه في بعض الطرق ولا مانع منه على ما لا يخفى ورد عليه بعض المتاخرين بوجوه الاول العقلي انه لا تسعه نجوم السما من المساحة اكثر من مساحة الحوض وحلول ما يقتضي حيزا كثيرا في حيز حقير مع بقايه على كثرته محال والجواب ان التشبيه في العدد لا مقدار النجوم او انهم تكون بايدي الملايكة او باعتبار ان من شرب يذهب وتجلبه غيره والله اعلم الثالث كلام الاحاديث يدل على ان هذه الامة فان لكل نبي حوضا في امته وفي الترمذي عن سمرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لكل نبي حوضا وانهم يتباهون انهم اكثر واردة وانه ارجو ان اكون اكثرهم واردة قال ابو عيسى هذا حديث حسن غريب قال البيهقي لكل نبي حوض الا صالح فان حوضه حوض ناقته الرابع في ابن ماجة عن ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اول من يرد علي الحوض فقرا المهاجرين الذين تدفع ابوابهم الشعث رؤوسا الذين لا ينكحون المتنعمات ولا يفتح لهم ابواب السدد فبكى عمر حتى اخضلت لحيته فقال للاكرمين تدفع المتنعمات وتفتح لي ابواب السدد ويلاجرني اذا اغسل ثوبي الذي يلي جسدي حتى يتسخ والاذهر ابيض حتى يشعث اهو خرجه ايضا الترمذي وفي رواية عن انس لبراذين اول من يرد الحوض انا وبلال انا حلوان السلجوقيون الذين اذا جمعهم البيل استقبلوه بالخزن الخامس في محله ذهب صاحب القوت والافصاح والقاضي عياض الى انه بحذاء الصراط وذهب الغزالي الى انه قبله حيث قال في كشفه على الاثر حكي عن بعض السلف ان الحوض يورد بعد الصراط وهو غلط من قايله ورجحه الزكيبي وقاله عبد الحق في عاقبته احتج على الاول بانه عليه السلام اخبر ان رجالا يذادون عنه ولا يذاد احد بعد الصراط والثاني ان من شرب منه لا يظمأ والظمأ والتعب لا بد منه في جواز الصراط وقال ابن حجر ظاهر الاحاديث ان الحوض بجانب الجنة لينصب فيه الماء من النهر الذي في اخلها فلو كان قبل الصراط لحالت النار بينه وبين الماء الذي ينصب فيه من الكوثر قال وامامًا ورد عليه من حديث

البخاري

البخاري يعني من كون رجال يذادون عنه فجوابه انهم يخرجون من الحوض فيحبسون
فيذادون عن النار قبل ان يخلصوا من بقية الصراط وهو نحو قوله **وقيل** حوضان احدهما قبل الصراط والاخر بعده وسبيل الذاهبين عن الحق فيقال للاخباري ويتوقف اي يتوقف عن القطع على احد الامرين القبلية او البعدية وقال الطيبي كان القصد بهذا الايمان على ما روي به الاخبار ولا عتبار بالنسبة فقال ابو الحسن القابسي والصحيح ان الحوض قبل الميزان قال القرطبي وهو والمعنى يقتضيه قال الناس يخرجون من قبورهم عطاشا اه والله اعلم **السادس** في التعليل عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لحوضي اربعة اركان ركن منه في يد ابي بكر والثاني في يد عمر والثالث في يد عثمان والرابع في يد علي فمن احب ابا بكر وابغض عمر لم يسقه ابو بكر ومن احب عمر وابغض ابا بكر لم يسقه عمر ومن احب عثمان وابغض عليا لم يسقه عثمان ومن احب عليا وابغض عثمان لم يسقه علي ومن احسن القول في ابي بكر فقد قال الخير ومن احسن القول في عمر فقد اوفى ومن احسن القول في السبيل ومن احسن القول في اصحابي فهو مومن ومن اساء القول في اصحابي فهو منافق **السابع** في من ذاد عنه في البخاري عنه صلى الله عليه وسلم قال بينا انا قائم على الحوض اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال هلم فقلت الى اين قال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا على ادبارهم القهقرى ثم اذا زمرة اخرى حتى اذا عرفتهم خرج من بيني وبينهم رجل فقال هلم فقلت الى اين قال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا على ادبارهم القهقرى فلا ارى يخلص منهم الا مثل همل النعم وفيه تبرد علي افواج فيهم وجوه ثم يحال بيني وبينهم فاقول انهم مني فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا لمن غير بعدي وفي رواية لتردن علي ناس من اصحابي الحوض حتى اذا عرفتهم اختلجوا دوني وفي رواية اصحابي فيقول لا تدري ما احدثوا بعدك وفي رواية انك لا علم لك بما احدثوا بعدك انهم ارتدوا على ادبارهم القهقرى وفي رواية اني على الحوض حتى انظر من يرد علي منكم وسيوخذ ناس دوني فاقول يا رب مني ومن امتي فيقال هل شعرت ما عملوا بعدك والله ما برحوا يرجعون على اعقابهم وفي رواية فليذادن رجال عن حوضي كما يذاد البعير الضال فاناديهم الا هلم الا هلم فيقال انهم قد بدلوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدي وكلها في الصحيح **قال** النووي في شرح مسلم اختلف العلماء في المراد بهم على اقوال **الاهلم**

هل على الحوض
ومن احسن القول في عمر فقد اوفى
احسنتا ربنا والله ومن احسن القول في علي فقد اسعد
اصل

احدها ان المراد بهم المنافقون والمرتدون فيجوز ان يحشروا بالغرة والتحجيل
فينادي بهم النبي صلى الله عليه وسلم للسيما التي عليهم هؤلاء بدلوا بعدك اي لم يموتوا على
ما ظهر من اسلامهم والثاني ان المراد من كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم ارتد بعده فينا
ديهم النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يكن لهم سيما لما كان يعرف في حياته من اسلامهم فيقال
ارتدوا بعدك والثالث المراد اصحاب المعاصي الكبائر الذين ماتوا على التوحيد واصحاب البدع
الذين لم يخرجوا ببدعتهم عن الاسلام وعلى هذا لا تقطع لهؤلاء الذين يذادون بالنار
بل يجوز ان يذادوا عنه عقوبة لهم ثم يرحمهم الله فيدخلهم الجنة من غير عذاب
قال اصحاب هذا القول ولا يمنع ان يكون لهم غرة وتحجيل ويحتمل ان يكونوا في زمن النبي صلى الله عليه
وسلم وبعده لكن عرفهم بالسيما وقال الحافظ الامام ابو عمر بن عبد البر كل من احدث
في الدين فهو من المطرودين عن الحوض كالخوارج والروافض وسائر اصحاب الاهواء قال
وكذا الظلمة المسرفون في الجور وطمس الحق والمعلنون بالكبائر قال وكل هؤلاء يخاف
عليهم ان يكونوا عنوا بهذا الخبر اه كلام النووي وقال البوني يذاد عنه المومن في وقت
دون وقت وقال الجزولي قيل لا يشرب منه المومن الذي اراد الله عذابه وقيل يشرب
منه وعليه فقيل بعد خروجه من النار وقيل قبله ولا ينافيه من شرب منه لا يظما
لانه يعذب بغير العطش اه الثامن قال اللقاني في شرح جوهرته لم اقف على من
ذكر انه موجود الان ام لا نعم من قال انه الكوثر فهو موجود ولم اقف ايضا على
السبعين الفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب يشربون من الحوض والله اعلم واما
الصراط وهو لغة الطريق وردت به الاخبار الصحيحة المستفيضة واجمعت
على القول به كافة اهل السنة وهو المراد بقوله تعالى فاستبقوا الصراط فانى يبصرون
ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بقوله وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد
الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه على ما وصف انه ارق من الشعر
واحد من السيف ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المومنين والصلحاء يوم القيامة
قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليها بقوله سيهديهم ويصلح بالهم وطريق
النار المشار اليه فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات
كالصلاة والزكوة ونحوهما وقيل غير ذلك والجواب عن شبههم ظاهر فلا نطيل

فيقال ان

مع على الصراط

به وفيه **في وع الاول** في حقيقته وصفته قال السعد وهو جسم مخلوق على
متن جهنم يمر عليه الاولون والاخرون وفي بعض الآثار مسيرته ثلاثة آلاف سنة الف
سنة صعود والف سنة هبوط والف سنة استواء وفي الصحيح قيل يا رسول الله وما
الجسر قال فحز مزلة فيه خطاطيف وكلاليب وحسك تكون بنجد فيها شويكة يقال
لها السعدان وفيه وفي حاشية الصراط كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من امرت به في
صحف وش ناج ومكدوش في النار واذكر انه في ابي من كونه ارق من الشعر واحد من السيف فاجلاه
ثم يصح خلافه والصحيح انه ع بعض وفيه كما يقال يمشي ويجبو وفي اهوال السعد اذا قيل
بهم خذ اليمين واهل الشمائل بشمائلهم خذ الشمائل وفيه كما قال كل كما قال تنبيه
الى هفوة من كملوا جهنم ام وسبقه بالانكار الحبر عبد السلام وابا هما قال الى ركشي
حيث قال في حج وفي بعض الى وايات انه ارق من الشعر واحد من السيف قال ثبت فهي
غير محمولة على ظاهرها من لمتنافيات الحديث الاخر من قيام الملائكة على جنبه وكون
الكلاليب والحسك فيه واعلم ان من المارين عليه من النور فذر موضع قدميه للدلالة
له على ان المارين مواضع الاقدام ومعلوم ان دقة الشعر لا تحمل خطى فيجوز ان يقول
امرء اذ ومن الشعر وفتح خ الحادة بحضرة دقة الشعر متعلق بالغامض الخفي
وقال البيهقي هذا لفظ احدى رواياته الصحيحة والباقي روى عن بعض الصحابة
واشار الى ما في صحيح مسلم عن ابي سعيد الخدري بلغني انه اذ ومن الشعر واحد
من السيف وبهذا رد الطيبي على المنكرين بقوله كل هذا مرئي وفي باقي مسلم تلخيص
الى باقي الرواية عن ابي سعيد الخدري بلاغا وليست عما لم ير والا جتنابها فيه من خلبة
فهي مرجوعة في الصحيح والقادر على امر سهل الطيبي انتهى. فاذا رعلى ان يمسك
عليه الموصوف به او يمشيه ولا يعدل عن الحقيقة الى المجاز الا عند الاستحالة ولا
استحالة في شيء من الآثار الواردة فيه وثبتها بنقل الائمة العدول من لم يجعل
الله له نورا فما له من نور **الثاني** في تفاوت الناس في المرور عليه في الصحيح ثم يسل
الامانة والرحم فيقومان جنبتي الصراط يمينا وشمالا فيمر اولكم كالبرق وثم كمر الريح
ثم كمر الطير وشد الرجال تجري بهم اعمالهم ونبيكم قائم على الصراط فيقول يا رب سلم
سلم حتى تعجز اعمال العباد حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير الا زحفا وفي رواية فيمر

في ان الصراط هو احد

المؤمن كطرف العين وكالبرق وكالريح وكالطير وكاجاويد الخيل والركاب وفي رواية
يعطى كل مؤمن او منافق نورا يتبعونه ثم يطفئ نور المنافقين ثم ينجو المؤمنون فتنجو
اولهم في وجوههم كالقمر ليلة البدر يسعون الف عام لا يحاسبون ثم الذين يلونهم كاضوا.
ثم النسا. ثم كذلك الحديث الثالث ورغم الحديث لصحيح يضرب الصراط بين ظهراني
جهنم فاكون انا وامتي اول من يجوز ولا يتكلم يومئذ الا الرسل ودعوى الرسل يومئذ
اللهم سلم سلم قال القاضي في شرح جوهرته وبعده عيسى وامته ثم موسى وامته
وهكذا يجيء كل نبينا بعد نبينا وامة امة حتى يكون اخرهم نوح عليه السلام وكل امة هذه
خلصت تلقيها الملائكة فتخلوها على كم ترى الجنة بيننا وبينه شاسعا الرابع في هل هو
موجود الان قال صاحب الكشف يجوز ان يخلقه الله تعالى حين يضرب على جهنم ويجوز
ان يكون خلقه حين خلق جهنم فيكون معنى قوله في الحديث يضرب اي يوضع في الم ورد عليه
ومن اجاز هذا اخذ بظاهر الاخبار القاضي عياض وقال اني ركشي لم يحكوا فيه خلافا فهل هو
موجود الان او فيما بعد الخامس ظاهر الاحاديث تدل على انه لا يدخل احد
الجنة الا ويمر عليه ايا كان اي للكل يردها سواء لكن قال الحليمي لم يثبت انه يبقى الى
خروج الموحدين من النار ليجوز عليه الى الجنة او يزول ثم يعاد فيهم او لا يعاد
واظهر هذا مع ما ورد ان الشفيع والمحسنين يوضع بأيمانهم وشمائلهم ان في الجنة وكلا
هذا انه من غير جواز على الصراط الا ان يقال خصوصية لهم السادس هل يمر عليه
الا مؤمن او منافق ثم يوبخ المنافق فيه وبعض من اراد الله توبيخه فيه من المؤمنين
اما الكافر فلم يجز قبل يمر عليه لانه للنار قاله الحليمي عن بعضهم السابع في ذكر بعض
العلماء انه لا يجوز احد الصراط حتى يسئل عن سبع قواطع الاولى عن الايمان بالله
تعالى وهي شهادة ان لا اله الا الله فان جاء بها خلص جاز الثانية عن الصلاة فان
جاء بها تامة جاز الثالثة عن شهر رمضان فان جاء به تاما جاز الرابعة
عن الزكوة فان جاء بها تامة جاز الخامسة عن الحج والعمرة فان جاء بهما تامين جاز
السادسة عن الوضوء والغسل فان جاء بهما تامين جاز السابعة وليس في القواطع
اصعب منها عن مظالم الناس والله الموفق ويقيت وقوع اخر تتعلق بالصراط لا بالطريق
بهذا فيما اخذناه كفاية من الفن السمع وهو الشهيد والله اعلم بالصواب فقد تكلفت

بهذه الآيات وتواترت بها معاني وآيات وانعقد عليها اجماع السلف الصالح
قبل ظهور البدع على اهل البدع واقبولها الجملة وانما خالفوا في البعض وستعرفه
قوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي الخ قال القاضي عياض والنووي منها احد
خمسة اولها الراحة من الموقف وتعجيل الحساب كما جاء معضلا في احاديث
الشفاعة وهذه مختصة به صلى الله عليه وسلم يشترك فيها الانبياء وتسمى الشفاعة
العظمى الثانية في ادخال قوم الجنة بغير حساب وهذه ايضا ورد بها نبينا
صلى الله عليه وسلم وفي بعض هذا مسلم وغيره الثالثة لقوم استوجبوا النار فيشفع
فيهم نبينا صلى الله عليه وسلم او من يشاء الله فلا يدخلونها الى الجنة فيمن دخل
النار من المذنبين فقد جاءت الاحاديث باخراجهم من النار بشفاعة نبينا صلى
الله عليه وسلم والملائكة واخوانهم ثم يخرج الله كل من قال لا اله الا الله ومثقال
المعتزلة والخوارج الثالثة والرابعة على اصلهم في تخليد اصحاب الكبائر واحتجوا
بقول شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والشفيع وهذه الاية ونحوها في الكفار والبداءة
الاحاديث الصحاح صريحة في بطلان مذهبهم واما الاولى فصرح عياض بانهم لا
ينكرونها واوافقه النووي وكلام هذا ان الثانية ينكرونها ايضا وهو كلام ان كان لهم كتاب
عن اصلهم الخامسة الشفاعة في زيادة الدرجات في الجنة للداخلها وهذه
ايضا ينكرها المعتزلة كما قال القاضي ثم ان القاضي صرح كما رأيت بان الاولى مختصة به
به صلى الله عليه وسلم وقال في الثانية وهذه ايضا ورد بها نبينا وتبعه النووي على ذلك
اما الاولى فكما قال اما الثانية فتردد فيها ابن رشد قبل الصبغ وتبعه السبكي
قال الحافظ في الاختصاص نظر. ومثله لا يدرك بالقياس هو الاجتهاد وفي
ايضا النووي في الثالثة قال السبكي لانه لم يرد نص صريح بالاختصاص والذي يقتضيه
وكلام عياض كما علمت صريح بعدم الاختصاص وهو كلام صاحب جمع
الجوامع وفي الرابعة وقد اطبقوا فيها على عدم الاختصاص بنبينا ان يكون له محل
خير زائد على الايمان اما اخراج من في قلبه مثقال ذرة من الايمان ونحوه فمختص
به صلى الله عليه وسلم كما في القاضي وغيره قال اللقاني فلعل قوله زائد على
الايمان اي زيادة كثيرة فوق الذرة ونحو هذا المال الحافظ في قلبه مثقال ذرة

و نحوها في الذي يختص به صلى الله عليه وسلم شيء زايد على الايمان ايضا كما يؤخذ من الاحاديث الصحيحة كما في الصحيحين وغيرهما اما الذي ليس له الا الايمان فقط فليس له صلى الله عليه وسلم وانما يختص به ارحم الراحمين كما روى في الصحيح والخاصة جور النبي صلى الله عليه وسلم كما في الروضة له وجزم الغزالي في المختصر في كتاب الانتقاد وزيد على هذه الخمس شفاعات اخر كشفاعته لمن زاره ولمن صلى عليه ولمن حج فشفع فشفعان ولمن مات بالمدينة ولمن صبر على اذاها واربعين حجة بناوبة تجيء عذاب القبر الى غير ذلك وكلها عند التحقيق ترجع الى الخمس ولهذا اقتصر عليها عياض والنووي رحمهما الله **واما تكاثر الصحف** اي نشرها ووضعها باليمين وبالشمال فورد به الكتاب والاحاديث وانعقد الاجماع على ذلك وانما عبر بالتكاثر لما روى عن انس عنه صلى الله عليه وسلم الكتب كلها تحت العرش فاذا كان الموقف بعث الله ريحا فتطير هذا بالايمان وهذا بالشمال اول خط فيها اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا اخرجه ابو جعفر العقيلي ووقع في التنزيل ما يخالفه وان كل احد يدعى بعمله كتابه وبكل اجمع بان الراد تكثير الصحف ثم تتلوها الملائكة للناس **وهذا** هو الاول واختلف في الصحف الماخوذة فقيل هي التي كتبتها الحفظة وقيل هي صحف كتبتها العباد في قبورهم كلام في سؤال الملكين **الثاني** الاجماع ان المؤمن يتفي باخذ كتابه بيمينه واكثر بشماله واختلف في المؤمن العاصي فالاكثر انه ياخذه بيمينه وقيل بشماله وتوقف بعضهم وقال الماوردي المؤمن ياخذه بيمينه وان كان فاسقا وهذا هو المشهور وقيل بالوقف وقال ايل انه ياخذه بشماله وعلى انه ياخذه بيمينه فقيل فيما خوله النار ويكون ذلك علامة على عفو الخلود وقيل بعد الخروج منها **الثالث** قال ابن عبد السلام ظاهر كلام الامم يوتى كتابه بلا يمين ولا شمال احرى النار حتى يوتى بحقيقته او يكون ذلك في بعض الناس دون بعض لانه قد جاء ان قوما يقومون من قبورهم الى قصورهم اه وجزم الغزالي في شرح جوهرته بالاختصاص فاذا الجمع بعض من الناس والجمع ليصدق بعارضة ان قوما يقومون من قبورهم لقصورهم **واما الملائكة** فلا كتب لهم لعصمتهم وعدم مجازاتهم على حسناتهم وان قلنا بتكليفهم وكواهم الكلي والاحاديث تشاهده بعمومه لجميع الامم

التنوير اختصار صغير ٦٢ فيه على تكاثر الصحف

فائدة

هل يقال ان الملائكة لا تجازى على حسناتهم

على هذا الحكم الذوقي رداه وان تردد في ذلك بعضهم الى ابح دلالة. اية الاشتغال
على ان الكفار يأخذ كتابه وراء ظهره وغيرها بشماله وجمع بينهما بان تغل يمينه الى عنقه
ويخلع كتفه وتجعل شماله وراء ظهره وبان يثقب صدره وتدخل شماله فيه وتخرج من
وراء ظهره وبان تغطى شماله الى جهة ظهره وبان يحول الله وجهه مكان قفاه فيقرأ
كتابه الذي اخذ بشماله وراء ظهره الخامس قال صاحب الكشف خص مراعاة لتي كتابه
بيمينه بقرائن انه لان اهل الشمال انما اكلوا كتبهم وجحدوها مشتملة على اقبح
القبائح فبستولي الخوف والدهش على قلوبهم وتثقل السنتهم فيعجزوا على القراءة
الكاملة واما اهل اليمين فاذا اكلوها تعوها الفوها على القرار فيقرأ. وتها على احسن
احسن الوجوه ثم لا يجتنون فيه. ثم ثم يقولون لاهل المحشر هلموا اقرأ. واكتابيه..
وفي الخبر ان الله يقول اقرأ كتابك يا عبدي يبقى نفسي لا تعلن فيقرأ. ثم لينادي بصوت
صوتك فيطلع على خلقه فسبحانه ما اكرمه بعباده السادس ذكر
ابو بكر بن الخطيب عن يزيد بن الخطاب وله شعاع كشعاع الشمس فقيل له فاين
ابو بكر يا رسول الله قال هيهات زفته الملائكة الى الجنان قال الفراء وفيه دليل
لما قلنا ان بعض الناس لا يأخذ كتابه ثم قال قال قلت يعارضه ما روي انه اول من
يأخذ كتابه بيمينه ابو سلمة بن عبد الاسد اول من يدخل الجنة من
هذه الامة وهو اول من هجر من مكة الى المدينة اجاب بان اولية ابي سلمة بيمينه
اضافية للاولية ابي بكر في الدخول وعمر في الدخول واول من يأخذ كتابه بشماله الاسد
سوء بن عبد الاسد اخو ابي سلمة المذكور واما الجنة والنار فجمهور
المسلمين على انهما مخلوقتان الان خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن
تبعهما من المعتزلة حيث زعما انهما تخلقان يوم القيامة والدليل لنا قضية
وسلبي الايات والاحاديث واجمع اهل السنة على ان تاويلها واخبارها عن كونهما
من غير ضرورة الحاجة الى التاويل والكلام على الجنة والنار وما يتعلق بهما مشهور
في الكلام في الفرقة والاحاديث النبوية قد نكتفي به قال السعد في شرح مقاصد
بعد ان ذكر نصوص في تعيين مكانهما والاكثرون وعلى ان الجنة فوق السموات
السبع وتحت العرش تشبثا بقوله عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى

ثابت رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من يقضى كتابه من هذه الامة ثم رجعي

قوله على الجنة والنار

وقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارض السبع والحق
تفويض ذلك الى علم الله العليم الخبير والله الموفق قوله جاء بتصديق جميع ما لك
اي جاء بالايمان بجميع ما لك لان الايمان هو التصديق واشار بذلك لقوله صلى الله
عليه وسلم في صحيح مسلم ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر الحديث وما
والخ اي ما ذكر ان كانت توجد من وجوب صدق الرسل ثم يحتمل ان يكون على حذف
مضاف اي جاء بوجوب تصديق ذلك او جاء بان ما لك حق قوله ويوخذ منه
وجوب صدق الرسل الخ عبر هنا بيوخذ عما كان في العقايد التي تقدمت في كلام
ويدخل عما ليس كذلك اشارة الى انه ما خيل بخلاف اصطلاحه المتقدم والكلام
ان ما طلب الصدق في جميع الاقوال الدالة دعوى الرسالة فقط والخ اقابله بالفعل
في قوله واستحالة فعل المنهيات وراى والاستحالة الكذب واتى بالكذب محلا
بدل الدالة على العموم اذ لو اقتصر على وجوب الصدق لتوهم ان المراد الصدق المتقدم
في قوله فيجب في حقهم الصدق قوله واستحالة فعل المنهيات كلها اذ لم
يقولوا الامانة بالعطف على صدقهم اي يوخذ منه وجوب الامانة بالتبليغ فلو
عبر بها لتوهم السامع للتبليغ فاذا سمعه اعتقد بقاؤه فعبر بفعل نفسه
المنهيات الشامل للكتمان والخ الكتم بكل لان الكتم قوله واوجائهم الخلق
يشمل الجبلية واطلق ايضا في السكوت فظاهره ولو كان غير مستبشر لو كان
السكوت عنه ينشا عنه الانكار وهو كذلك والحق التفصيل كما في الاصول قوله فلا
يلزم الا يكون في جميعها عن غفلة اي جميع ما ذكر من الاقوال والافعال والاحوال
والسكوت والملازمة تشريعية وتقدم البحث في هذا اللزوم فيجاب به عما هنا
قوله جواز اللاحق البشرية الاولى جعل اللاحق والعهود اللاحق اي الذي
المتقدمة بقوله الذي لا توحي الى نقص في امانتهم قوله فقد انتفى لك الخ
الانتفاء اخص من الانتفاء والخ اعم به بحسب بيان ما يخرج تحت الخ بين وتقدم
ان الصلاق التضمن على دلالة الالتزام مجازا وقال مع قلة ح ووجهه بان الخ الخصي
مع تقدم التثنية لانه اوتي في مقام التفصيل تبيان ما تحت كل جزء واحد الخ اجرا
عتبار الصلاق والكلمة على الكلام كقوله تعالى كلا انها كلمة هو قايلها قوله ولعلها

اخ الزام في ع لقطع ورود نص بذلك مع احتمال ان يكون لعلة اخرى او تعبدا وتقييد
عن دلالة الالتزام بالاشتمال تسامح اخ الشمول القطع للواجب اللازم والملزوم
قوله في جعله على ما في القلب من الاسلام جعله الاسلام بالقلب هو ما عليه الجمهور
قال السعد في شرح مقاصد الجمهور على ان الايمان والاسلام واحد اخ معنى اعتقد
جاء به النبي عليه السلام صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يخفى بينهما
تباين في وضعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول والجملة
لا يعقل بحسب التشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا ام اخ الفوز بالجنة
بتراخي الاسم وانحاد المعنى وعدم التفاوت على ما قاله التتمة الاسلام من قبيل
الاسلام المتراخية فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم لتصديق النبي
بشهادة العقول والاثار على وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر يدل عليه
ذلك والاسلام اسلام النفس بكليتها لله بالعبودية من غير شريك
فحصل الامر كما بين الثلاثة منهما على واحد ولو كان الايمان متغايرا لتصور وجود
احدهما بدون الاخر وتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن فيكون كل واحد منهما
في الدنيا والاخرة حكم ليس للاخرة وهذا باطل فكذا قوله وقال في الكافية الايمان هو
تصديق الله فيما اخبر به من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع
للالوهية وهذا لا ينافي قول الامام والتهذيب بالايمان لا ينفك عن الاسلام حتى
فلا يتغايران واخ اكل الامر اخ بالتحاد هذا المعنى مع التمسك فيه بالاجماع على انه
يمتنع ان يأتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او يجمع ما اعتبر
في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس لمؤمن حكما لا يكون للمسلم وبالعكس
وعلى ان كفر الايمان خلاف الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي
صلى الله عليه وسلم ثلاثة مؤمن وكافر ومنافق ولا رابع لهم وقد يستدل على
ذلك باستثناء احدهما من الاخر فاخرجنا من كان فيهما من المؤمنين بقوله الاية وقد
ونسوق احد الاسمين مساق الاخر كقوله يمنون عليك ان اسلموا الاية ان تسمع
الامر يؤمن بنا يتنا فهم مسلمون قالوا امنا بالله وما انزل اليك الى قوله ونحن له مسلمون
مسلمون لم غير ذلك من الايات وذهب الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما

نظرا الى ان لفظ الايمان ينبني على التصديق فيما اخبر الله به على لسان رسوله ولفظ الا
سلام على التسليم والانقياد ومتعلق التصديق يناسبه ان يكون هو الاخبار ومتعلق
التسليم الاوامر والنواهي وتمسكا باثبات احدهما ونفي الاخر كقوله تعالى قالت الاعراب
امنا قل الاية وبعطف احدهما على الاخر كقوله ان المسلمين والمسلمات والمومنين والمو
منات فما زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام وبانه في حديث جبريل عم
قال الايمان ان تومن بالله وملايكته الخ والاسلام ان تشهد الا اله الا الله الخ فدل على
ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة
والجواب عن الاول انا لا نعني اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان
مرجع الامرين الى الاذعان والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات
فكذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونهما حقا واحكاما من الله وكذا التسليم وعن
الثاني بان المراد الاستسلام والانقياد الظاهر خوفا من السيف والكلام في الاسلام
المتعرف في الشرع المقابل للكفر المنبوا عنه قولنا من فلان واسلم وعن الثالث
تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير وعن
الرابع ان المراد السؤال عن شرايع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي اساس
على ما وضع صريحا في بعض الروايات وعلى ما قال النبي لقوم وفدوا عليه اتدرون
ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة الا اله الا الله وان محمدا
رسول واقام الصلاة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه
السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة
الاذى عن الطريق اه كلام السعد باختصار قلت ظاهره انه لم يقل بالتغاير
الا الحشوية وبعض المعتزلة وان كافة اهل السنة قايلة بالترادف وليس كذلك
بل كثير من الاشاعرة قايل بالتغاير وانما يعرف القول بالترادف للماتريدية وكثير
من الحنفية والمازني وابو عبد الله البخاري كما يوخذ من صحيحه من عدة ابواب
والقايلون بالتغاير جعلوا الاسلام هو عمل الجوارح والايمان التصديق ومن درج على
هذا صاحب جمع الجوامع فلو لم يكن لاهل السنة ما درج عليه وعلى التغاير لا يحتاج
لتاويل جبريل حديث كما تاوله السعد نعم الاسلام لا ينفك عن الايمان

لان

لا دار التصديق بشرط صحة الاعمال او بوجد الايمان بدونه قال ابن حجر الهيتمي في
الفتح المبين بعد ان فسر الاستسلام بالاعمال كما دل عليه حديث جبريل ما نصه فان
قلت تفسير الاستسلام هنا بالاعمال ينافي ما يأتي مبسوطا انه الاستسلام والانقياد
قلت الاشبه انه يطلق عليهما شرعا كما انه يطلق على الاستسلام والانقياد لغة
وشرعا وما بأتي من ان بين الايمان والاستسلام تلازما او تراد فا انما هو بناء على معناه الثاني واما
على معناه الاول اعني الاعمال الظاهرة فالايمان ينفك عنه اذ قد يوجد التصديق مع الاعراض
عن الاستسلام الباطني بدون الاعمال اما الاستسلام بمعنى الاعمال المشروعة فلا يمكن ان ينفك عن الا
يمان لانه شرط لصحتها وهي لا تنشأ له لصحته خلافا للمعتزلة اه وهو في غاية التحقيق فلك
فتلخص ان من يجعلهما متلازمين جعلهما بمعنى الانقياد والخضوع وهو ضد معنى
الغلبة وشرعا وانهما يختلفان شرعا لان الغلبة على الاعمال الظاهرة كما يؤخذ من الاحاديث
اذ في بعضها اطلاق الاستسلام على الاعمال وبعضها اطلاق الايمان عليها وقد اشار لجميع
ذلك البخاري في صحيحه ولولا الاطالة لنسخت جملة منها وبهذا تعلم الكيس فاية
الخلاف في الشرائع والتباين وانما قال بعض المحققين الخلاف في ذلك خلاف في حال ان يسمى
الاستسلام بالاستسلام والانقياد الباطنين كان متحدا مع الايمان وان يسمى بالانقياد
الباطنين الظاهر في كان خلافا له اه ويبقى الكلام فيمن ينكر في خلاف المعتزلة والحشوية هل يجامع
قول اهل السنة بالتباين وهو الظاهر او لا واخال تعهد هذا علمت ان الاعراض بعضهم
على المؤلف في جعله الاستسلام في القلب فهذا منه الى انه محل الجوارح فقط فتفطن لمن
فسره بذلك غلط منشؤه قصور الباع وقلة الاطلاع فافهم ما ذكرته لك تحظ بالصواب فان الغفلة مطرح افكار ومزلة انظار والله الموفق قوله ثم يقبل من احد الايمان الا بهذا
اعلم ان مسئلة الايمان كما قال الباجوري من المسائل التي لا غنى للفقيه عنها وفي
اكثر العلماء من المتقدمين والمتأخرين الكلام عليها حتى قال الخطابي ما اكثر ما يغلط الناس
فيها وهو لغة مشتق من افعوزان فعل الافعال والمجاوزة مصدر فعل الا ومفاعلة وهي تنقل التصديق
للتعدية كان الحق جعل الغير امنا من تكذيبه او للصيرورة كانه صار ذا امن من ان يكذبه غيره او بعد ما لم يكن امنا. بالعتبار ومعنى الاقرار والاعتراف كقوله امن الرسول بما انزل اليه
من ربه والاقرار بمعنى بالاعتبار الاذعان والقبول كقوله فما امن لموسى وشرعا قال في شرح

المقاصد اختلفت الآراء في تحقيقه وفي كونه اسما لفعل القلب فقط ولفعل اللسان فقط
ولفعلهما جميعا وحدهما او مع سائر الجوارح وهذه طرق اربع فعلى الاول قد يجعل اسما
للتصديق اعني تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه بالضرورة اي في ما اشتهر
كونه من الدين بحيث يفعله العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع
ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال في ما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل
فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر
عند السؤال عنه كان كافرا فهذا هو المشهور وعليه الجمهور اهـ وقال ابن حجر هذا مختار
جمهور الاشاعرة وعليه الماتريدية والذي يلاحظ اجمالا كالملائكة والكتب والرسل
والذي يلاحظ تفصيلا كجبريل وموسى والانجيل وهذا معنى قول بعض الشراح يجب الايمان
بجميع الملائكة والكتب والرسل ايمانا كليا بمن ثبت باسمه وبعينه وجب الايمان به عينا
ومن لم يعرف اسمه امنا به اجمالا ثم قال السعد وقد يجعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما
ذكرنا وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان وابي الحسن الصالحي من القدرية وقد يميل
اليه الاشعري وستعرف الفرق بين المعرفة والتصديق ومن الناس من يكاد يقول بانه اسم لمعنى اخر
غير المعرفة والتصديق هو التسليم الا انه يعود بالاخرة الى التصديق على ما يراه اهل
التحقيق وعلى الثاني وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بحقيقة ما جاء به النبي عليه
السلام قد يشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب
الرقاشي زعما ان المعرفة ضرورية توجد لا محالة فلا تجعل من الايمان لكونه اسما لفعل
مكتسب وقد يشترط تصديق واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة
والتصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون الايمان هو الاقرار فقط وقيل لا يشترط
شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مومنا الا انه
يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان واظهر الكفر لا يكون مومنا ومن اظهر الايمان ولم
يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا تحققت فليس لهؤلاء الفرق الثلاثة كبير خلاف
في المعنى فيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم
للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة وكثيرا ما يقع
في عبارة التحارير من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد فعلى

هذا

هذا من حدث بقلبه ولم ينطق له الاقرار باللسان في عمره مع ذلك لا يكون مؤمنا عند الله
ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسم الله
للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ كالاجزاء الاحكام عليه في الدنيا من الصلاة عليه وكفنه
والدعاء له في مقابر المسلمين والمطالبة بالعقوبة ولا شك ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على
وجه الاعلان والاظهار عند الامام وغيره من اهل الاستسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان
فانه يكفي في ذلك التكلم وان لم يظهر عند غيره بخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على
وجه البدل اذ العاجز كالناطق مؤمن وقادر الصحيح على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر
وقد قال بكون ذلك من امارات عدم التصديق اه قلت وغيره حكاية الاتحاد وغيره
الاجماع على ايمان العاجز وعلى الرابع وهو ان يكون اسم الجعل القلب واللسان والجوارح فقط
يجعل قادر العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر والبينة ذهب الخوارج او غيرهم داخل فيه
وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين والبينة ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي
علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الله
الكفاءات واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج من الايمان وحرمان دخول الجنة بترك
المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهب العاقل وفي لا يجعل قادر العمل خارجا عن الايمان
بل يقطع بدخوله الجنة وعلى خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع
ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي وعليه اشكال
كلامه وهو انه كيف لا ينفعني الشيء عن الايمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل
الجنة من لم ينفعه ما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والكل
سواء في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار او على ما هو الكامل المنجي
بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل اه كلام السعد باختصار ثم قال بعد
كلام ان الايمان التصديق دون المعرفة والاعتقاد بشهادة النقل عن ائمة اللغة
وبدلالة موارد الاعمال ولم ينقل في الشرع الخلاف اذ كان النقل خلاف الاصل فلا يصار
اليه الا بدليل ولانه كثير من الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان في الاول الواجبات
فلا مثل من امتثل من غير استفسار ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم خصوصا قبل ان
قبل الصيغة لمطلق التصديق ثم نقل في الشرع الى تصديق مخصوص فلا نزاع

والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عناداً او حسداً
او استكباراً او جحوداً بعد استيقانهم انفسهم واحتجاج الله عليهم بما جاء به النبي
صلى الله عليه وسلم ومع قبته وبين التصديق فرق كون الاول واجباً عند الله دون الثاني
وكون الثاني اياماً دون الاول وافتقار بعضهم على اخذ التصديق هو الانكار والتكذيب
وضد المعرفة النكرة والجهالة واليه اشار الاملاء الخ الى حيث فسر التصديق بالتسليم
فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم فقال التصديق
عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق
ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يحمد ارس العباد ات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا
كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جسم او جوهر وخفقه بعض المتأخرين
وقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم
اختياراً وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنكشف المقابل للتصور فانه قد يجلوا عن
الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة والعلم الضروري حاصل بصدقه ضرورة من
غير ان ينتسب اليه فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون اياماً شرعياً كيف والتصديق
مأمور به فيكون فعلاً اختيارياً زائداً على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالاً وهو
حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختياراً اللفظي
هو كلام النفس ويسمى عقد القلب والنسوفسطائي عالم بوجود الباري وكذا
بعض الكفار بنبوة النبي لكنهم يسمون جحوداً في لغة لانهم لم يحكموه اختياراً بل
منكورون قال السعد وكلام هذا المحقق مشعر بميل خاطره الى ان التصديق المعتبر
في الايمان نوع من التصديق المنكشف الذي هو احد قسمي العلم لكونه مفيداً بالاختيار
وكون التصديق العلمي اعم كما هو بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه
العلم ليس من جنس اصلاً لكونه لكونه فعلاً اختيارياً وكون العلم كيفية او انفعالاً وعلى هذا
الاخير فسر بعض العلماء المعتبر بتحقيق معنى الايمان وحرر بان التسليم الذي فسر
به الاملاء الخ الى التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه وبوبه ما ذكره املاء الخ حيث
ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الا مع العلم اه قلت
وما ذكره املاء الخ حيث من انه كلام النفس هو مختار الاملاء الخ وهو ظاهر كلام الاشعري

والله

والاصح عند ابن الحاجب حيث قال وله الايمان هو التصديق وهو حدث النفس
التابع للمعرفة بناء على الاصح خلافا لمن قال هو المعرفة فقط اهـ والاشارة في قوله بناء
على عاير الى ما تقدم من قوله ايجومن بالله واحد الخ وحيث كان التصديق هو كلام الله
النفسي اعني الاستسلام والانقياد لقبول الاوامر والنواهي كلهم يعم من انفى وجه
مصحوبا في زاوية صنم او استحب بيعة او بالكعبة ونحو ذلك من المكفرات
لما قالت في الاستسلام والانقياد بخلاف ما اذا اكل لحما خنزير المعرفة اذ لا ينافيها
فيها ثم ان السعد نازع الفوم فيما اصطفوا عليه من كون التصديق غير المعرفة فقال اما
هذا مواضع نظر ومكاره فيكم لابد من التنبيه عليها ولا غنى عن الاشارة اليها اه
الاولى انه ليس معنى كون المامور به مقدورا واختيارا انه يكون البتة من مقابلة
الفعل التي ربما يتنازع في كونها من الاعتبارات الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل
ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياري سواء كان في نفسه من الامور
وضاع والهيئات كالقيام والقعود والكيفيات كالعلم والنطق كالعلم انه لا اله الا
هو قل انظروا ما ذا في السموت والارض او الفعلات كالتسبيح والتنزيه الخ كانت
والسكنات او غيرها كالصلاة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع
هذا فالواجب المتاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها
فيكون الايمان مامورا به اختيارا مقدورا مثابا عليه لا بناء على كونه كيفية نفسانية
بكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله وهذا مبني على انه لو لزم كون
المامور به هو الفعل بمعنى التاثير على ما وقع التصريح به في كلام البعض جاز ان يكون
معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات
الثاني ان ابن سينا وهو الغزالي وتبعه في المنكوع الثقة في تفسير العلاقة وشرح
معانيه صرح بان التصديق المنكفي الذي فسر العلم اليه والى التصور هو بعينه
المعبر عنه في الشفا التصديق في قولك البياض عرض هو ان يحصل في الذهن
نسبة صورة هذا التاليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها او لا مطابقة لها والتكذيب
بخلافه لكن لم يجعل التصديق حصول النسبة التامة في الذهن على ما يفهمه
البعض بل حصول ان ينسب الذهن اثبوت او الانتفاء الذي بين كل في الموجب الى

ما في نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق وبهذا يندفع ما يقال ان
الحكم فعل اختياري هو الايقاع او الانتزاع وكيف يكون نفس التصديق او جزؤه والتصديق
قسم من العلم الذي هو من مقولة الكيف او الانفعال اعم ولعل ما قال من قال ان الاسناد والا
يقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس للنفس هاهنا تاثير وفعل بالاذعان
وقبول وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد
يكون بكسب اي مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجه الحوا
س وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمامور به يجب
ان يكون من الاول فان قيل فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والا
ستكبار كالبوفسطائي ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو
ظاهر البطلان قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما فسره رئيسهم
لا على ما يفهمه كل نساج وحلاج هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب وانه لا
يصح حينئذ بث القول واطباق القوم على انه المعتبر في الايمان اللغوي دون المنطقي
بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما
انه يلزم على تقسيمه وتفسيره كون اليقيني الخالي عن الاذعان والقبول تصورا او
خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث اخر لكن الكلام في امكان الايمان بدون
الاذعان وفي كون البعض الكفار موقنين بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم غير
مصدقين وفي كون كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان بل الاستكبار
عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من
موجبات الكفر مع تصديق القلب لعدم الاعتداد به مع تلك الامارة كما
في القاء المصحف في القذرات الثالث انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم
بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا
من غير ان يتصور هناك فعل وتاثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد
تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية
الامر انا نشترط فيما يعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو
قاعدة المامور به واما ان هذا فعل وتاثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار

معتبر

معتبر في الايمان على ما هو فاعدة المامور به ولان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق
اللغوي مجموع بل معلوم الانتفاء فكيف اذا كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل
دون الكيف لما مر ان الاتصاف بهذه حقيقة الافعال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من
له ادنى الممارسة في الاستعمالات اللغوية والاطلاقات العرفية الرابع انه يقع في كلام كثير من
محصلي الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد
فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي ويقطع بان التصديق من جنس العلم والعلم
والاعتقادات لا كثير في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار
وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك امير المومنين عليه السلام الايمان معرفة ولا
والمعرفة تسليم والتسليم تصديق قال قيل فقد نجد في اناس من الامم الذين ذموا
وعنيهم ان التصديق من جنس كلام نفسي العلم والادراك قلنا معناه انه ليس بد
يتعين ان يكون علما او ادراكا بل ما يحصل في النفس من حيث يدل عليه بعبارة او كتابة
او اشارة فهو كلام النفس سواء كان علما او ادراكا او كذبا او اخبارا او استخبارا
او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا من المعاني مغايرا لما هو حاصل في النفس باعتبار
الجحود والاستكبار انكاره انكار التصديق والكذب والاخبار والاستخبار وسائر
ما يحصل في القلب وليس كذلك بل انكاره عائد الى ان الكلام هو المسموع فقط
دون هذه المعاني فالقول بان الايمان كلام النفس لا يكفي في النفي عن مكابرة انه
من اي نوع من انواع الكلام اخرجوا به مقولة من المقولات ولا محيص سوى تسليم
انه من الكيفيات النفسانية الحاصلة بالاختيار المغايرة عن الجحود والاستكبار
وليت شعري انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله
بالدليل والتقليد وهو جعل ان تكون ثمة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد
وكلام كثير من دأوبهم التحصيل القائلين بالتصديق يدل على انهم لا يجعلون المعرفة
التي لا تكفي في الايمان معرفة حقيقة جميع ما جاء به النبي قال التصديقي في قبضة
الادلة لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق قلنا اما بالملائكة والكتب
والرسل لا نعلم فيهم بل عبائهم والمعاندون يعلمون ولا يصدقون فما قال الله
يعلمونه كما يعلمون ابناءهم فبقي ان يعد انعكاك التصديق عن العلم والعلم عن التصديق

لا حال

ساذج

النفسي وكلام النفسي هنا

وهذا الخ جعل الايمان معرفة على ما ذهب اليه جهم بن صفوان اه كلام السعد باختصار وقال في التلويح وقد كان النزاع بين صدر الشريعة وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق النفسي الخ فسم العلم اليه الى التصور في اوائل الخ المنطوق غير وجب ان يعلم انه اذا دار التصديق في المنطق على ما صرح به اجل شأنه وحاصله انه عاد وقبول لوقوع النسبة اولا ووقوعها وتسميته تسليما زيادة وضوح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم انكر نازع السعد غير واحد من المحققين بانه خروج عن القانون فان التصديق المنطقي عندهم المتردد بين الحكم بان النسبة واقعة او ليست بواقعة دون زيادة على ذلك وانه عندهم قسم من العلم وهو من مقولة الكيف وعلى كل فالاذعان والقبول غير داخلين في مسماه بل هما من قبيل الكلام النفسي وهو صفة مغايرة للعلم وبان الذي ذهب اليه جهم يشبه ان يكون مذهب من لا يقول بالكلام النفسي والذي ذهب اليه الشيخ ان الايمان محل من افعال القلب زائد على الاذعان الذي هو التصديق فلت وهو احق من المنازعة اعني السعد بما ادعاه واجاد فيه التي اعتمدها كلها واهية لا تليق بمنصبه كيف يليق بمنصب سعد الملة والدين ترك مقالة الائمة الاعلام كالامام الحبر والاماء البحر وجمة الاسلام وغيرهم ممن بلغ في التحقيق والاتقان الغاية القصوى ويعتمد على ابن سينا الذي ستضلاعه باطلاعهم من الاسلام ، وهب انه العمدة في المنطق فلا يعتمد عليه في اللغة وفي اهل اللغة بين المعرفة والتصديق فرق في القاموس عرفه معرفة علمه وصدقه تصديقا فاضمحل كذبه وكذب بالام تكذيبا اذكره اه ولا حجة له في الكلام النفسي على الايمان معرفة لما علمت انه تابع لهما وبه يبطل قوله وليت شعري انه اذا لم يكن من جنس الخ وجعله كلام النفس راجعا الى ما فيهما سواء كان علما او ارادة الخ غير صحيح كما لا يخفى وبه الاجماع اوخرقه لاطباقهم على ان كلام النفس غير النية والارادة بل كلام كالكلام اللساني قال الفاضل في البرهان والتلويح والتسترى والحماية من فواعده حيث قالوا في اشتراط النية في النطق نحو الذي فيه يحدون بالنية الكلام النفسي فانهم هنا يحلفون بالنية ويريدون الكلام النفسي وهو اعم فيفوتهم في الطلاق بالنية فولان

اي بالكلام النفسي والا فصح وقوع على كلام ام انه لا يلزمه بذلك كلاما جماعا
وانما المراد انشاء كلام فهو بكلامه النفسي كما ينشيه بكلامه اللساني فيعبر عنه
عنه بالنية وعبر عنه ابن الحاجب بالاعتقاد فقال وصار اعتقد الكلام بقلبه ولم يلفظ
بلسانه فهي لزوم الكلام له فولان والاعتقاد لا يلزم به كلام اجماعا فلو اعتقد الا
نسلم انه كلفوا ام انه لم تبين له بكلام اعتقاده بقيت له زوجة اجماعا اه فانت تراه
كيف جعل في مقابل الاعتقاد والقصد وهي كلام النفس والمراد **تنبيه** لا يفهم من
قولهم الايمان حقيقة التصديق المجرد عن المعرفة حتى يرد ان المفيد
صحيح الايمان على مذهب الجمهور بل مرادهم الرد على من قال انه المعرفة اذ ليس هو
المعرفة بل قد يجتمعان حصلت لانه لا بد منها كما يوخذ من كلام النفس المتقدم
خلافا للاشعري وغيره وقد يتوهم ان المعرفة شرط او كره ليس بسلم اذ لا دليل
لمعرفة الاعتقاد لانا نشاهد عدم دليل واجاب بعضهم بان المراد بحد الايمان
الكامل وهو بعيد اذ مرادهم حد اصل الايمان **قال** قلت قوله ولم يقبل من احد الا
بيان الا بها خلاف مذهب الجمهور ان الايمان هو التصديق فقط اذ عليه الاقرار
شرط لاجزاء احكام الدنيا بحسب هذا هو المذكور في كلام الائمة وتقدم ذلك في كلام
السعد وانما يأتي هذا القول في كتب التصوف وقد علمت انه خلاف مذهب الجمهور
وان قال به كثير من المحققين **قلت** اللام كما قلت والمعنى له انه تبع عياضا والنووي
اما الاول فلانه متجه اختلف فيه فقيل هو من لا ينكر التصديق الا بها وهو الصحيح اذ
محل الحاجة منه وقد فشا بعض من حشا بقوله قال ابو حنيفة والاظهر انه هو
من يقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه الحديث واما الثاني فقال شيخ
مشايخنا تقول اهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين على نحو بيان كل من الائمة
الاربعة قولا انه مومن عاص بترك التلفظ بل الذي عليه جمهور الاشاعرة وبعض
محققي الحنفية كما قاله المحقق ابن الهمام وغيره ان الاقرار للسان انما هو شرط لصحة
الايمان والذي عن ابي حنيفة انه شرط لاجراء احكام الدنيا بحسب اه وقد جعل المتبع القول بالتشكيك شرط الصحة
الايمان والذي عن ابي حنيفة المشهور ومثله لصاحب جمع الجوامع والذي في العراقي انه مذهب

اه من اشر يقينه
ولم ينطق بلسانه
فخبره كان مخلدا
في النار واعترضه
ابن حجر الهيتمي
بانه لا اجماع على
ذلك

مذهب الجمهور وفي عنه انه خلاف نقل السعد وصاحب المواقف وابن حج وغيرهم
وعلى ما قال المؤلف لا تظهر فائدة بين القول بالشرطية والقول بالكتبية سوى ان النطق
على الاول خارج عن الماهية وعن الثاني داخل واما على قول السعد ومن معه فثمرة الخلاف
كلامية اذ على الكتبية لا يصح الايمان بدون النطق للقادر وعلى الشرطية يصح وانما هو
شرط لاجراء احكام الدنيا فقط واما حكاية المؤلف الاقوال الثلاثة الاول شرط النطق
شرط لصحة الايمان مع القدرة الثاني لا يصح الايمان مكلفا الثالث يصح مكلفا وان كان التارك
له عاصيا وتبعه في الاول على ان النطق شرط وعلى الثاني على انه جزء الثالث على انه ليس
بشرط ولا جزء وفيه اجمال اما اولا فان القول بكون الايمان لا يصح الا بالنطق مكلفا وان
حكاه عياض في الشفا خلاف الاجماع كما حكاه الاملاء الخ وصاحب المواقف والسعد
وغيرهم في ايمان العاجز عن النطق مع ان ذلك مبني عليه التكليف بالمحال واما ثانيا
فبناؤه على ان النطق جزء لا عين ابو الفايض بالكتبية وهم الحنفية لا يسقط بحال بخلاف
على الشرطية اذ لم يعهد في التكاليف على انه يسقط عند العجز واما ثالثا فقصوره
وجه لتفريقه بين الكتبية والشرطية وجعله على الكتبية لا يسقط بحال بخلافه على الشرطية
اذ لم يعهد في التكاليف الشرعية ان الركن لا يسقط بحال بخلاف الشرط وليس
قبل شرط الشرط امكانه وبعد الركن وتمام من فعله هنا القاعدة ولا في هذا
الجزء وغيره والذي في كره الناس هو ما قدمته والله الموفق للصواب واعلم
حقيقة الايمان واختلف الناس فيه اعلم ان هاهنا مسايل تمس الحاجة اليها
ولا غنى لطالب التحصيل عنها الاولى في قوله الزيادة والنقص قال في شرح المقاصد
كلام الكتاب والسنة وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة وهو الحكي عن
الشافعي وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص وعند ابي حنيفة واصحابه وكثير
من العلماء وهو اختيار الاملاء الخ ومعنى انه لا يزيد ولا ينقص قال الاملاء الخ اذ في وغيره
الخلاف مبني على ان الطاعة وان اخذت في مفهومه قبلهما والا فلا لانه اسم للقدر
المتصدق الجازم مع الاذعان وهذا لا يتغير بحسب طاعة ولا معصية اليه
ورد بان الفايضين يصرحون بانه مجاز في التصديق وحملهم على ذلك كلام الكتاب والسنة
مخوز اذ قد يعارض ايمان يزداد واياما وغيره لكما ذكره البخاري وغيره فالاولى ما قدم

وتبعه

عفا

عقلا من قبول التصديق فيهما لان الفرق الاخص من التصديق بوقوع التفاوت الفوقي ان
ما فيه احد التصديقين ذهابا كون احدهما ضعيف الاثنين واحقق التصديقات القطعية كون
العلم حاصلا ذاوابضا وكل احد يقطع بان تصديق ابليس كتصديق ابي بكر بل تصديق
يقينه ليس كتصديق يقين الانبياء عليهم الصلوة والسلام واجاب الماتريدية عنهما عن تلك الظواهر
بان المراد بالزيادة فيهما الزيادة بحسب الدواعي والثبات وكثرة الدلائل واستماعات
او بحسب زيادة المؤمن به والعبادة كانوا امنوا في الجملة وكان ايمانهم ضعيفا وكانوا
يومنون ببعض خاص او بان المراد بالزيادة ثمرتها والمنشرح نوره في القلب فانه يزيد
بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا مما لا خفاء فيه قال السعد وهذه الوجوه
جيدة في التاويل لو ثبت انهم ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه --
الثانية قال جمع من الحنفية الايمان مخلوق وكلام ابي حنيفة صريح فيه وقال اخرون
منهم غيبي مخلوق وهما متفقان على ان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وما نقل عن جمع
منهم وقعوا من قال بخلقه فمرادهم ما يلزم عليه من خلق كلامه تعالى فالواجب ان نعلم انه لا اله الا الله
والمتكلم بها فاعل بكلامه لا ليس بمخلوق كما ان قارئ ايات جبريل كلامه تعالى
حقيقة ورد بان هذا اجعل وغاية ما الايمان وقوع التصديق بالجنان مع الاقرار
باللسان وكل منهما فعل العبد وهو مخلوق لله تعالى وايضا يلزمهم ان كل فاعل متكلم
كلامه اجراء من الفم ان فسر فعل به ما ليس بمخلوق من معاني كلامه تعالى وفي نحو ما لا
يقوله ذو لب وايضا المتبادر من الشهادتين ليتم بقصد قوله بل الاقرار بالتصديق
والحاصل ان الواجب اعتقاد ان كل ما قام بقاري القرآن حادث لانه اقرار به مع
جهل بالمقول والمقول لعدم فهمه لمعناه فكلام ان اعتبر قاريه وهو
حادث لانه منسوب لما يقوم به والمقول نسبة العدم ويستحيل عليه القدم
وان قام به مع فهم المعنى والتحرز فهو انما يحدث في نفسه صورة معانيه نظم القرآن
وغايتهما ان تدل على المعنى القديم بذاته تعالى وليست هي القطع بحدوثها بعد
ان توكلكم عن الجهات الواجب الوجود ثم ما مر من القول بعدم خلق الايمان لم يقم به احد
الحنفية بل نقله الاشعري عن احمد وجماعة من اهل الحديث ومال اليه ووجهه بقوله
الى اخره بان الايمان حكم ما دل عليه وجهه تعالى بالمؤمن به فايجابه هو تصديقه بقلبه الذي هو

بكلامه النفسي لا خبار به وهذا غيبته وليس تصديقه هذا محدثا ولا مخلوقا
تعلق ان يقوم به حادث مخلوق تصديقه لمن سلم باظهار المعجزة فانه من صفات
الافعال وهي حادثة قال بعضهم وبهذا علم انه لا خلاف في الحقيقة لانه ان اريد بالايمان المكلف به فهو مخلوق فعل الثالثة خصه كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي والحسن وربيع ابن مسعود الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مومن ان شاء الله وصنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة واصحابه لان التصديق ام معلوم للمرء حقيقة عند تحققه ومن شك في تحققه لم يكن مومنا فعلا واذا لم يكن الشك والتردد في حاوليا ان يتم بل يقول انا مومن حقا فعلا فيهما كذا في شرح المقاصد وقال السبكي اجاز اكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية وهو قول سفيان الثوري والمجيزين وجوه الاول انه للتبرك والتادب بحالة الامور الى مشيئته والتبري عن تزكية النفس والاعجاب بالعلم والتردد في العاقبة والخاتمة الثاني ان التصديق والاتيان المنوط به النجاة امر قلبي خبي له معارضات خفية من الهوى والتشيطان والخذلان والجهل ولان كل جازم لا يحصوله له لكن لا يجزم ان يشوبه شيء من هذه قيلت النجاة سببا عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الثالث وعليه التعويل ما قاله الامام الحبر ان الايمان ثابت في المحال فعلا من غير شك لكن الايمان الذي هو العلم الجازم باتيان المواقيت بالمعتبر الشارع به وفروعه بالمشيئة ولم يقصد والشك في الايمان وفهم من هذه الوجوه هل المعتبر الحال او المآل وتخاجعل البعض وتبعه عياض الحال فعلا وفي حال وفهم مما تقدم ان الجواز هو المعتمد وهو الذي صححه ابن الحاجب ودرج عليه صاحب جمع الجوامع ومنهم من اوجب الاستثناء وعن عياض الجواز لمحمد بن عبد وس واتباعه والمنع لمحمد بن سحنون واتباعه قال وقع بينهما بحاث ومناظرات فنسب الاولون الخ من للاولين للشك قال ابن عرفة وكلام نقل الفجر وعياض ان الخلاف في تفسيق المرء مومن ان شاء الله وكلام نقل المازري في تفسيقه بعدم الله ثم قال وفي جواز قول الانسان في غيره هو مومن عند الله مطلقا او بقيد ان كانت سريرته مثل علانيته نقلا عياض مع ابن البنان

وما دل عليه وصفه تعالى به هو غير مخلوق فهو قديم اصل

ق

وجماعة الغوريين وابراهيم مع اكثرهم اه قال النووي رحمه الله في الخلاف في الحشوية
المتقدمة واذكاره في التقييد بان شاء الله كالمسلم فعلى معتمد التقييد يقال له هو
كافر ولا يقال ان شاء الله ومن قال بالتقييد يقال له هو كافر ان شاء الله لجهل الخاتمة وهذا
القول اختاره بعض المحققين آخرا قلت ظاهر قوله ولم يقبل من احد الا جهان الا بهذا
يحتاج تعليله لانه لا بد من مخالفة النطق بالوجه وضم قيده واتصال بعضه ببعض ونحو
قول ابن عجلة بان يقول اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله لا يكفي الا
خوارج الاسلام غير محتاج اه وزاد ابن عرفة لفظ اشهد ونحوه للابن حجي نحو ما
قاله ولو قال اعلم بدل اشهد او اسقطهما وقال لا اله الا الله محمد رسول الله لم يكن
مسلما ويوافقه رواية امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا الحديث وهو ما اعتمده
بعض المتاخرين منا وجوابه ان الشارع خص هذا بلفظ اشهد بما ادى اليه الشهادة
فلا يكفي اعلم ونحوها وان ردفت اشهد باداة مطلوا العلم لا مكملا فالشهادة
اخص منه فكل شهادة علم ولا عكس واستدل له بكلام الروضة في الكفارة لكن
رواية حتى يقولوا الخ ظاهرة في عدم اشتراط لفظ وان اتى به في احاد بينه بقول
ولم يعكس للزوم اشهد كلا في بينة عليه خارجية وكلام الروضة في الايمان يقتضي
عدم الاشتراط اه باختصار وخالف ابن عرفة تلميذه الابي في شرح مسلم
مستندا لاجتنابه صلى الله عليه وسلم على من قتل العرنيين حيث قالوا صبانا صبانا فانه
يوخذ منه انه لا يتعين النطق باشهد الا الله الا الله واشهد ان محمدا رسول
الله يكفي كل ما يدل على الايمان فقال في حديث جمع الاذواء كما يشترط في حق داخل
الاسلام النطق بلفظ اشهد ولا التعيين بالنفي والاثبات فلو قال الله واحد
محمد رسول الله كفى اه وبحث معه الشيخ شمس الحق التنائي في استدلاله
بحديث صبانا صبانا حيث قال ويرد عليه كون نظر لانهم انما اتوا بكلمتين منهم بعض لغتهم كانوا
كانوا لا يعرفون الشهادتين وانما مر يعرفها فلا بد من نطقه بهما اه قلت
وما ذكره قاله التنائي هو الصواب اذ الحديث في العاجز وعليه حمله العلامة البخاري
ولذا ترجم بقوله باب اذا قالوا صبانا ولم يحسنوا اسلمنا واردفه بالاجانب
في العاجز كما تقدم من الاجماع على سقوط النطق عنه واما الناطق فقال النووي في شرح

الذهب عن القاضي ابن الطيب ابو الفتح ان تقديم الشهادة لله مرة واحدة اثبته على الشهادة
لمحمد جاء في رسالة واجب ولو عكس لم يصح اسلامه ولم يتصفه وعول عليه بعض
متاخري الشافعية كذا نقله المذهب وقال ابن حجر اشترط ابي البقاء في صحة الاسلام تقديم
الاتي بالتوحيد على الي رسالة ولم يتابع اهـ وهما الموالف فقال ابو عبد الله الحليمي هي غير
شرط فلو تراخى الاتيان بالي رسالة على الاتيان بالله مدة كموالاة صح وجرم به بعض
متاخري الشافعية قال الفقاني وفتيا بعض اهل العصر منهم باشتراط الموالاة معولا
عليه لكن يشبه ان ملحوظ ايضا من قوله الاتي بعد لا بد من الكلمتين قال النووي
لو اقتصر على احدى الشهادتين ممن يكن من اهل القبلة الا اذا اجاء عن النطق بالاخرى لخلل في
لسانه او تعذر التكلم لعاجلة المنية او لغير ذلك فانه يكون مسلما وهذا هو
المشهور من مذهب هذا ومذاهب العلماء. ومن اعجائبه من قال يكون مسلما ويجلب
بالشهادة الاخرى فان ابى جعل من قتله واحتج لذلك بقوله صلى الله عليه
وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا لك عصموا مني دماءهم
واموالهم الا وهو محمول عند الجماهير على قول الشهادتين واستغنى بذكر احداهما
عن الاخرى لارتباطهما وتلازمهما وفهم منه ايضا انه لا يجب عليها مطلقا
وقال النووي لا يشترط في اسلام من اتى بالشهادتين ان يقول انا بريء من كل دين
يخالف الاسلام اذ كان من كفار يعبدون ويتخذون نبوءة صلى الله عليه وسلم اما اذا
كان من الكفار الذين يعتقدون اختصاص رسالته صلى الله عليه وسلم بالعرب كالعيسوية
فانه لا يحكم باسلامه الا بالتبري بعد الشهادتين وهل اجابته او يشترط ان
يتبرأ مطلقا وليس ببعيد. اهـ وقال ابن حجر الهيتمي ويجب حتما من كفر بانكار
معلوم من الدين بالضرورة اعترافه بكفره بانكاره او التبري من كل ما خالف الاسلام
والتشهد وكونه بالكتة التي تكلم بها وجزم في اذا وقت حقيقة الايمان
وما يتعلق به فاعلم ان في حقيقة الكفر اقوالا تقدمت الاشارة اليها وزيفها قال ابن
عرفة والاولى انه عدم التصديق بما علم من الدين ضرورة وحمل ما يدل على خلافه كقتل النبي
كقتل النبي. وقال المصنف في رسمه او في الحاصل هو انكار ما علم بالضرورة
مجيء الرسول به فانه كفر اجماعا وتبعه الامام في الغزالي وابطله بمن ليس بمصدق

ولا مكذب بجاحد به الى اصل قوله كلام اجماعا وليس بمكذب وبالكفار الكفار ومجانبهم
منهم كفار قلت اراد ان ليس بمكذب بمصدوق ولا مكذب بانه بلغته الدعوة وعلم
تصديقه تكذيب ومنع سلبه عنهما واراد به من لم تبلغه الى عوله منع تكفيره
حسب ما نص عليه غير واحد لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبي
الكفار الكفار ومجانبهم خلاف مشهورا ه **خاتمة** في حكم مخالف الحق من اهل
القبلة قال السعد ومعناه ان الخبر اذا توقف على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم
وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول تسواها كمسئلة الحدوث وخلق
الاعمال وعموم الارادة فوقع الكلام وجواز ان يقوله مما لا نزاع الحق فيها واحد اهل يكفر
المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به او عمله والا فلا نزاع في كفر من هو من اهل القبلة
الخائض في هذه الاعمال على الكاعات باعتقاد فيه العالم ونفي الحشر وفي العلم
بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بعض ورد شيء من موجبات التكفير عنه اما الذي ذكره
فخصص الشيخ الاشعري واكثر اصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر قول الشارح لا
اره مشهورا لان اهل الاهواء المخطئة لا يستحلون التكذيب وفي المنتقى عن ابي حنيفة
انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال يكفر الخائضون وقالت
فرقة المعتزلة يكفر القائلين بالصفات القديمة ويخلق الاعمال ويكفر الجبرية حتى يحكى عن
الجبائي انه قال الجبر كلام ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو
كافر ومنهم من بالغ الغاية في الخلافة والوقاحة في حكم ان القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية
وبالخروج من النار ويكون الشفاعة والفلاح بخلقه وارادته ومشيته وبجواز اظهار
المعجزة على يد الكاذب كلها كفر وقال الاستاذ ابو اسحاق يكفر من يكفر ظالم ومن لا
فلا واختار الامام الرازي ان لا يكفر احد من اهل القبلة اما كلام السعد فواضح كلامه ان
الاكثر على عدم التكفير ونحوه قول ابن الحاجب المختار الذي عليه جمهور المتكلمين والفقهاء
انه لا يكفر احد من المخالفين في غير الضروري والجهل به فعلى من بعض الوجوه كفر
وليس احد من اهل القبلة بجهله فعلى الاكثر لخبر من قال لا اله الا الله ان مخلوق فهو كافر
غير ثابت والمراد بالمخلوق المختلف المفتري ومن عبر بالكلام اجماعا اه **ابن**
**عرفة** قول المدونة الخ كتاب الجهاد ويستتاب اهل الاهواء من القدرية ونحوهم

بان تابوا والا فتلوا يقتضي تكفيرهم ونحوه قول كتاب الجنايز ولا يصلى على احد من
اهل الاهواء اه قلت وهذا الاقتضاء غير مستقيم لان الخلاف
الا ستتابة عليهم كما مر قد وقع ابو بكر رضي الله عنه قال
قال صلى الله عليه وسلم من غير ان به ولا
قتلوه وقال من قوابذ عنهم من الحديث وقاتلهم علي وقاتل منهم
خلقا وبهذا في كتاب الصلاة ولا يسلم على اهل البدع ولا ينا كحهم ولا يصلى خلفهم
جمعة ولا غيرها ولا تشهد جنايزهم ولا تتبع مواكبهم قال النبي زيني وظاهره
لكفرهم وقال ابن حنبل اذا بالهم وهذا على تاويله بعدم كفرهم وقال اخاف على من كفرهم ان
يكون مثلهم يقتل ونقل عنه ابنه في الخوارج انا قوتلوا وقاتلوا وقاتلوا البدعة منهم
وسماهم صلى الله عليه وسلم مارقين ولم يسمهم كفارا وقاتلهم علي بدعة له من العلم
فيهم منه صلى الله عليه وسلم وقتلهم حد المحاربة والزنا المحصن وفيهم حكم
المسلمين في التوارث والوصايا والشهادات للاولاد وغيرها ولم يختلف عنه فان علة اذ
اجاز الاتباع بسلاح الخوارج ما دام امنا الحرب فاية قلت نفي غيره
انه دخل عليهم اموالهم الا السلاح اما لمفسدة اورد عليهم اثمانها اه نفي القول
بتكفيرهم فجلهم حكم المرتد بين في الذبيحة والمناكحة وفي القول بعدم تكفيرهم وهو
مذهب الاكثر يبدعون ويفسقون لوجوب اصابة الحق عليهم في مسايل الخلاف
في اصول الدين وهل يقطع بخلودهم النار او هم في المشيئة كالعصاة من اهل السنة
قال الزركشي هما وجهان حكاهما القاضي حسين وقال المتولي كلام المذهب
انه يقطع به وعليه يدل كلام الشافعي اه هذا اختيار الصنعاني فانه قال في
شرح مقاصده وحكم المبتدع ينبغي ان يكون حكم الفاسق لان الخلاف بالاعتقاد
ليس اخف من الخلاف بالاعمال واما قيل يتعلق بالم الدين فحكمه البغض والعداوة
والاعراض عنه والاهانة والكفر وكراهية الصلاة خلفه اهو كلام الامدي الجم في جلاء
وافاده ما في الجوهرة الصالة قال صاحبه الجوهرة المنسوبة للنار بنصه صلى الله عليه وسلم
ثم قال وحكمهم في الدنيا حكم الاسلام او الكفر فيه الخلاف المتقدم وايا له تبع ابن حجر
النار كلامه يوهم ان الخلاف في كفرهم خاص بالدنيا وليس كذلك وفي الزين زكريا سيل ابن عتاب
عما يعتبر فقال احد اهما اهل المعصية في المشيئة واهل الاهواء في النار وقال الاخرى اهل

الاهواء

الاهواء ولا ان يكون غواة المشبهة بانهم عصوا بتاويل **قوله اجاب** ما حاصله ان الكل راجع الى مشيئة الله وليس من اعتقد انه فعل فلم يكن في غير اهل الاهواء من هو شر من اهل الاهواء الذين زعمتي هذا الكبير هو ابن القاسم في تفسير ابن مزين حكاه عنه عيسى وقال به ابن مزين يريد لعذرهم بالتاويل ومنهم من اول كلام ابن القاسم بانه اراد الذين ينتزعون بالسنة وفيهم جهالات مرورا نحو لما فيهم يعتنون به من يسقطونه في جهالاتهم واهل الاهواء الذين لهم منازعون وكيف يقال فيمن تحكى وجه الصواب في الاعتقاد انه اعذر ممن سلم في اعتقاده وزاد جعله هذا بعيدا وهو كلام حسن اراح كلام ابن زمنين باختصار والحديث الذي اشار اليه الامر به هو قوله صلى الله عليه وسلم افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وتفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة زاد في رواية كلها في النار الا واحدة زاد في رواية للحاكم وغيره وهي الجماعة اي اهل السنة والجماعة وفي رواية هي ما انا عليه اليوم واصحابي اخرجه ابن عدي والحاكم والبيهقي والترمذي وقال الحديث غريب وقال الدارقطني اسانيده جياد وفي رواية الحاكم من عدة طرق وقال اسانيده تقوم بها الحجة وعده الحافظ السيوطي من المتواتر **ولما ذكر** ابن عرفة الخلاف في الرؤية اختار في بعض اصوله الكف فقال الواجب تكييف المسئلة وكلام قوم في الجزء فواضح انه لا كيف لعيسى فيهم العوام هل نفي الجسمية وكيف معنى الحلول عروضه كالخلاء هواء والماء وهو بعض تكييف ومحجوب العلم على الله تعالى نقل الجويني الاستاذ من حيث عدم اعتنى الله تعالى على عبده نعمة ونقل عز الدين ابن عبد السلام قال الاعتقاد هو ان تنزيه نفسه عن الجسمية وبين معنى الجسمية وبين معنى الحلول وان كان يلزم من الجسمية الحلول لما تقرر انه لا يلزم من اختيار مسئلة اختيار لازمها ولا من الاجماع عليها الاجماع على لازمها والله الموفق للصواب **قوله** حتى تمتزج مع معتقدها الخ الامتزاج هنا كناية عن الاكثار من كيفها وتوهمها ابتداء وتعويده نفسه لاحقيقته لاستحالته بين الاعراض والذوات **قوله** من الاسرار والعجائب الاسرار معنى بين العبد وربه والعجائب ما يخص المخلوق من المخلوق وفيه بالمشيئة لان الاشياء كلها بارادته ومشيئته **قوله** وبالله التوفيق اشار بذلك الى ان الاكثار من كيفها على الوجه المذكور انما يكون

بتوفيق الله لا غير ولذا افرغ المعمول واختلف في معناه فقال الاشعري هو الذي خلق القدرة على الطاعة وقال الماتريدي هي خلق الطاعة نفسها قال الاصفهاني والاوجه ان التوفيق للوضع اللغوي اي الموافقة اذ هي بالطاعة وخلق القدرة الحادثة موثرة في الايجاد والمنازع خالف الاماتريدي لعدم تاثير القدرة الحادثة في الطاعة لكنه اصطلح على الوضع اللغوي من حيث ان الطاعة بهذا الموافقة لا المنتهي للموافقة والبحث لفظي وزاد ابن السبكي في التعريف الاول الداعية فقال التوفيق خلق القدرة والداعية الى الطاعة والمنازع هنا على غيري بمقتضى ان الكفار والفساق موفقون اي خلق فيهم خلق فيه قدرة الطاعة لكن لا داعية لهم وهذا مبني على ان القدرة مخلوقة قبل الفعل وقد علمت مما سبق ان المعتمد خلافه ولذا قال الشيخ الاسلام لا حاجة لذكرها للعلم بها من خلق القدرة المقارنة للفعل ولهذا لم يذكرها المحققون اه والداعية العزم المصمم على الفعل قاله العراقي في شرح نظم منهاج البيضاوي وقال في شرح المقاصد والعصمة هي التوفيق بعينه فلن عممت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره اصلا الى ميرك اه وضد التوفيق الخذلان فيعود فيه الخلاف هل هو خلق القدرة على المعصية او خلو المعصية قوله لا لرب غيري يجوز رفع غيري ونصبه اتباعا على المحل او البدل والخبر محذوف اي موجود او ثابت قوله نسئله سبحانه ان يجعلنا واحبتنا يحكى عن الشيخ سعيد بوسعيد العمادي انه قال قلت للشيخ السنوسي السنوسي يا سيدي سعيد عبد الى حمار الشفاعة فقال اني الى خمس او الى سبع ادخل الجنة وانت يا سيدي سعيد ما اردت بقولك واحبتنا من يحبك ومن يحبك من صلاحك من اهلي والشيخ سالكتا معك حتى قلت من عمل عملك وابتعد وضع الشيخ راسه وقال لي ان عملي هذا سعاري واخاف ومن احبنا الى يوم القيامة هي السعاية والحكاية نقلها الثقات قوله فاكفين بكلمتي الشهادة ثم اعلم ان هذا التثنية والايراد على حسب ما تقدم فلا اعتراض في اكماله جاءت العبارات مختلفة للسبب فيها خبط كثير في [illegible] امن قال وهو يعلم وفي حديث معاذ من كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وعنه ايضا من لقن الله لا يشرك به شيئا دخل الجنة وفي اخر من لقنه يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صادقا من قلبه حرمه الله على النار وفي

ويكون بالتوفيق للموافقة ضرورة حصول الموافقة عندهم وعدم حصولها عند عدمه وان لم تكن القدرة الحادثة مؤثرة اصل

منازعة

هذا

حديث ابي هريرة لا يلقى الله بهما عبد غير شاك الا دخل الجنة وعنه ع. اخ لم
يجبه ع الجنة وفي حديث ابي ذر رواه ابو داود ما من عبد قال لا اله الا الله ثم
مات على ذلك دخل الجنة وفي حديث انس حرم الله على النار من قال لا اله الا الله
يبتغي بذلك وجه الله الجائزة وقد اختلفت انظارهم على نعوت الوعيد في كل بقعة من
العصاة واقتضت هذه الاحاديث اشياء تعين فيها التأويل صونا لكلام الشارع من
التناقض فقالوا انها ان المسيب ان ذلك كان قبل نزول الفرائض واما بعدها فلا
لعاصي في الجملة وحملها الحسن على من لم يعص وحملها البخاري على من مات وهو
وهو تائب النصوح ويبعد فيها تأويل ابن المسيب لان ابا هريرة احد رواتها وهو
اسلم عام خيبر وكانت الفرائض في صفة تأويلها ابن الصلاح بان استغفار ما زاد على
الشهادتين يجوز ان يكون من ابي ذر لامر النبي صلى الله عليه وسلم اياه بذلك الحديث
تواتر على سبعة من علية الصحابة وسبعة من التابعين فيبعد ان يسندوها الجميع
عياض لا يمتنع حمل الاحاديث على ظاهرها ونستغني عن التأويل قال العاصي عندنا
في الجملة يجوز ان يعفو له بلا. اي فلا تخوف بل لم يعص الله فلا يدخل النار اصلا
او دخول ورود ويجوز ان يعفو عنه الوعيد فيدخل خلودا ثم لا بد له من دخول الجنة
فالحديث دخول الجنة وعمم على ظاهره اذ لا بد من دخول الجنة هو على ظاهره
من انه يدخل الجنة بلا. اما لان ختم كلامه بذلك كما عنه او كثير اجزاء حتى يصح
حسنا لذته الا بي جواز المغفرة بلا. اي وجب الا يدخل احد من الامة النار فيخالف
ما تقدم من انه لا بد من نفوذ الوعيد في كل بقعة اه اذا تشهد هذا بسؤال
المؤلف رحمه الله ما ذكر يحتمل كلمة الخاتمة التي ماز اهل الخير والصلاح
في كل عصر وقطر يبتهلون الى الله في نيلها وجمع بين الخوف والعلم اشارة الى
ان الخوف بدون الاعتقاد غير كاف خلافا للمعتزلة ويحتمل ان يكون اشارة لما قال
عياض فيكون طلب من الله ان يكون. اي كلامه لا اله الا الله لتكفير ما صدر
منه او تثبيت اي وذلك اثر الخوف وزاد العلم بها ليكون على الكمال الخ ما ذكر
قوله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله الخ ولما سأل الله اعظم مسئول وكانت
الى عبيده موقوفة على صلاته على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لما روي ان الدعاء

بلغني

بلا. او بعد الجزاء
واحاديث الى
الله عليه الشارع
فيه مشكلان الى
كلامه لا اله
الا الله دخل
الجنة اص

موقوف بين السماء والارض حتى يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم اتى بالصلاة على
النبي صلى الله عليه وسلم ولان من ادب الدعاء ان يصلي في اوله واخره وقد صلا اولا
فاراد ان يصلي اخرا وقال عدد ما ذكره الذاكرون مبالغة في كثرته قال الابي انظر
لو قال اللهم صل على سيدنا محمد عدد كذا هل يثاب بعدد من صلا تلك الاعداد كان
ابن عرفة يقول يحصل له من الثواب اكثر من ثواب من صلا واحدة لا ثواب من صلا ذلك العدد
ويشهد لهذا حديث من قال سبحان الله عدد خلقه من حيث دلالته على ان
التسبيح بهذا اللفظ مزية والا لم يكن له فايدة اه وخالف غيره كابن صعد
التلمساني وغيره وقالوا يحصل له اجر من صلا ذلك العدد قال الاجهوري وعلى
هذا اقتصر بعض مشايخي فانه قال في قول من قال اللهم صل على سيدنا محمد عدد
نبات الارض فان قلت هل يكتب له بهذا اللفظ عدد نبات الارض قلت
اخرج ابن بشكوال انه صلى الله عليه وسلم قال من صلا علي في يوم خمسين مرة صافحته الملا
يكة يوم القيامة وذكر ابو الفرج عبدوس رواية عن ابي الصفر انه ساله عن كيفية
ذلك فقال ان من قال اللهم صل على محمد خمسين مرة اجزاه ان شاء الله وان كرر ذلك فهو
حسن اه ويؤيده انه صلى الله عليه وسلم لما دخل على بعض نسايه فراها تسبح
وتعد بالحصا فقال لقد قلت كلمة عدلت جميع ما قلته سبحان الله وبحمده
عدد خلقه الحديث فانه نص في ان من قال اللهم صل على محمد الف مرة او عدد
الحصا يكتب له بهذا اللفظ صلوات عدد الالف او عدد الحصا واعلم
ان الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فضلها مشهور واجرها موفور وقد امر الله
بها في كتابه وعلى لسان نبيه فقال عز من قايل يايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما وقال صلى الله عليه وسلم اكثروا من الصلاة علي في كل يوم جمعة فان صلاة امتي
تعرض علي فمن اكثرهم علي صلاة كان اقربهم مني منزلة رواه البيهقي باسناد
حسن وقال صلى الله عليه وسلم اكثروا من الصلاة علي يوم الجمعة فانه مشهود
تشهده الملايكة وان احدا لا يصلي علي الا عرضت علي صلاته حتى يفرغ
منها الحديث رواه ابن ماجة باسناد جيد قال ابو الليث السمرقندي قوله
ان الله وملايكته يصلون على النبي الاية يدل على ان الصلاة على النبي صلى الله

كان

عليه

عليه وسلم افضل من سائر العباد ان كان الله تعالى امر عباده بسائر العباد ان وفد
صلا عليه بنفسه اولا وام ملائكته بالصلاة عليه ثم امر المومنين بان يصلوا عليه
اهو الكلام في الآل تقدم قبل ان نصيل به والمراد به اقاربه وقيل اتباع دينه كما قال عبد
الحواري في المالكي رحمه الله ان المراد كل من تبع دينه قوله ورضي الله تعالى عن اصحاب
رسول الله اجمعين الخ الاصحاب جمع صاحب على غير قياس كالشهاد جمع شاهد قال
الراغب يقال لمن اجتمع مومنا بالنبي صلى الله عليه وسلم وزاد بعضهم ومات على ذلك
ليخرج من ارتد ومات على ردته ورد بان زيادة ذلك تقتضي الا تكفو الصحبة
لاحد في حياته لان الموت حينئذ يقتضي الحقيقة بانقلابه وهو خلاف الاجماع وعد
وعدم وصف الشيء بضده حقيقة لان الردة احبطتها بحق وجودها
كالايمان ويشمل من راه ومن لم يره كابن ام مكتوم ويخرج فيه من حنكه ومسه من
الصبيان والمراد الاجماع المعتد به ليخرج اجماع الملائكة والمحادثة به ليلة الاسرى
وما نحن فيه من دخول من حنكه من الصبيان او مسه عليه جمع من الحفاظ والشيخ
بعضهم التمييز واختلف في عدد هم فال الحافظ ابن حجر اوايل الاصابة قال
ابو زرعة لم يجدوا على ما بلغ ابن انسان من جل وام انه كلهم فمن روى عنه سماعا او
رواية وكيف بغيبي هم وروى ابو زرعة الرازي انه صلى الله عليه وسلم قبل قبض على ما بلغ
ابن وستة وعشرين الفا ممن روى عنه او سمع منه وروى ما بلغ ابن وارجعة
عشر الفا هذا الاختلاف كله في اسم رواية ما بلغ بغيبي هم وابعضهم الاربعة
الخلفاء ثم الستة تمام العشرة ثم اهل بدر ثم اهل بيعة الرضوان هذا هو المشهور
والاربعة في تفضيلهم بعضهم على حسب في تقيبهم في الخلافة وقيل بالوقف بين
علي وعثمان وكذا الفاوتين لعدله واختلف في التفضيل بين فاطمة وعايشة
ومذهب الجمهور تفضيل فاطمة لكونها سيدة نساء اهل الجنة وافضل نسائه
خديجة وعايشة واختلف في ايهما افضل فال البلقيني الذي تختاره ان فاطمة
افضل ثم خديجة ثم عايشة ثم قال وامل بقية بناته مع بقية نسائه فبقية
بناته افضل وقال الحافظ السيوطي الصواب القطع بتفضيل فاطمة على عايشة
ونسب الاعلام ابو الخطاب من قال بتفضيل فاطمة على عايشة للجهل قال السبكي

هو قول من وهى سافظ وظاهر كلام ابى المعالى ان التفضيل بين الصحابة ظنى لانه
قال الغالب على الظن ان ابا بكر افضل الصحابة ثم عمر وتتعارض الظنون فى عثمان وعلى
وقال شيخ الاسلام والبلقينى التفضيل قطعى وكل من ابى وابى الله عنه هذا هو
المشهور قلت بقى قولان للكرابيسى والجبائى وقيل لم يتمس لهم احد من العلماء وافضل الخلائق وبيسك
عما شجر بينهم فان صلوا الله عليه وسلم اذا ذكر اصحابه فامسكوا
وهم ايضا من بعدهم قال عياض فى اكماله فى قوله صلى الله عليه وسلم ودت انا قد رأينا اخواننا قالوا
اولسنا اخوانك يا رسول الله قال انتم اصحابى واخواننا الذين لم يأتوا بعد الحديث وكذلك ابو عمر
بن عبد البر فى هذا الحديث وغيره من الاحاديث فى فضل من يأتى اخر الزمان الى انه قد يكون فيمن يأتى بعده
الصحابة من هو افضل ممن كان فى جملة الصحابة وان قوله صلى الله عليه وسلم خيركم قرنى على الخصوص
معناه السابقون الاولون من المهاجرين والانصار ومن سلك مسلكهم بهذا فاضل الامة وهم المرادون
بالحديث واما من دخل فى زمانه صلى الله عليه وسلم وآمن به وصحبه ولم يكن له سابقة ولا اثر فى الدين
فقد يكون فى القرون التى تأتى بعد القرن الاول من هو افضل منه على ما دلت عليه الادلة قال القاضى وهذا
هو الى هذا ايضا غيره من المتكلمين على المعانى وذهب بعض العلماء الى خلاف هذا وان من صحب النبى
صلى الله عليه وسلم ورآه من عامة من رآه وحصلت له مزية الصحبة افضل ممن كمل له مزيات بعد وان فضيلة الصحبة
لا يعدلها عمل وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء واحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم لو انفق احدكم مثل
احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه اه كلام عياض وقد نقله النووى فى شرح مسلم وأقره
والله اعلم قال مؤلف هذه الاوراق محمد بن عبد الله الرماصى هذا اخر ما يسر الله جمعه من
الكلام على عقيدة الشيخ العارف بالله السنوسى نفعنا الله به آمين والسلام منى على كل من
وقف عليه طالبا منه الخلوص الدعاء والاغضاء عما وقع فيه من الخلل فانى لست اهلا لذلك
لكن حملنى عليه بعض الاخوان ممن له رغبة فاسعفته لذلك راضرع لله ان يجعله خالصا لوجهه وان لا
يكون حجة علينا بعدنا انتهى وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

BUZAC

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

خذ مسلك الشرب والطعام من الحر وامثله بالشفور وما
أزامنه الشفور وكذلك المسلك على الريق بالماء فانه نافع للعرق

لثة البرتلخدورن الكراث وحب الرش
به لسانك واسنانك ولثتك تنقطع منه الرائحة بإذن الله
يكسر هذا الخاتم ويجعله للسان ثلاثة ايام قبل كل طعام
حامضة البحر الى قدوم الاداتيم ثلاث مرات وهي

فاير الاجلاء البصر الغافق قال الرسول الله عليه
مراد الا يشتكي رمد عينه او رمد اصابه فليتناول الد
اول الليلة بارك عليه فليتناول الثانية بارك عليه فليتناول
فاذا اراد ان يسع بصبره على عينه وهي اخر العشرين
على اولها ويبدء اخرها بعد اخرها فاذا هو الرابع عشر
الراهر وليقل بدء العليل بسبع مرات بغوى بصره باذن
ولعرق النسا يقرأ وهو يسيل الوجع فسر عليه بالعلي ليله
بالمسبحة كل الثعالب ويقال انه يقرأ على بسم الله الرحمن
كل شيء انت خلقتني وخلقت النسا. فالشفاء
على يدي حنيفة رضي الله عنه لابقاء رسما لا شفاء الا
اسماء اهل الكهف تصلح لتسعة اشياء للطلب والهرب
ويرمى بها الوحش ولبكاء الاطفال تعلق على
والعبد انشد على الفخذ الايمن ولجع الاسنان ولم
كذا في الثعالبي وغيره وهذه اسماؤهم: يملي
مرطوس بينوس نسارينوس اكر
مدوخائيل والكلب ف

رواه الحافظ ابو نعيم في كتابه الحرلبه الرواي
الرماح في كيفية على النبي صلى الله عليه وسلم
حبر يعج وجبر ليسى الله صلى الله عليه وسلم وروى عن
وصل على محمد الى سليمان وصل على محمد الملأ الاعلى الى يوم
الوسيلة والفضيلة والشرف والدرجة الكبيرة الله
محمدا في الجنان ورفقه وازرق محبته ومحبة
وسع الحوض شهرا وشهران وماؤه ابيض من اللبن وا
عدد ها على عدد النجوم وكواكب الخلفاء الاربعة
وعلى وماؤه احلى من العسل واليس من الزبد مشربا
انكفتا بعد ابدا انك على كل شيء قدير اللهم ابلغ روحه
اللهم كما اقتبه ولم ارزقنا منه في الجنان ورفقه
كريمة ومحبته شكمانيا وداوم سروره واستجب دعاءه و
على عدوه وعلى اسباب الغم وكل من يرافق فيه الجناة

BIBLIOTECA

Ms
ARABE
211

x-rite
colorchecker CLASSIC
mm

Fv. 1

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

قال الشيخ اليوسي في محاضراته

لله الامر من قبل ومن بعد :. كنت في اعوام السبعين والف قصدت الى زيارة شيخنا
البركة وقد وتنا في السكون والحركة ابي عبد الله محمد بن ناصر سقى الله ثراه فمررت ببلد
سجلماسة فوجدت فتنة ثارت بين الطلبة فيها في معنى كلمة الاخلاص فكان بعض الطلبة
قرر فيها ما وقع في كلام الشيخ السنوسي وان المنفي هو المثل المقدر فانكر عليه بعض من لهم
الرياسة في النوازل الفقهية وفصل الاحكام الشرعية وليس لهم نفاذ في العلوم النظرية واخذ
واخذوه بنحو ما اخذوا به الشيخ الهبطي في مشاجرته المشهورة مع اهل عصره حتى امتحنوه
بالسياط فجعلت اقرر لاولئك المنكرين الكلمة بوجه يقرب بين الماخذين ويصلح بين الخصمين
فلم يفهموا ذلك وصمموا على ما طرق اسماعهم من ان الهبطي اخطا في هذه
المسئلة وضل ضلالا مبينا ثم وقعت هذه الفتنة ايضا بمدينة مراكش عن قريب من
هذه بين طلبتها حتى ضلل بعضهم بعضا فمن اجل ذلك الفت كتاب منهاج الخلاص من كلمة
الاخلاص كما نبهت على ذلك في خطبته فجاء بحمد الله كافيا في الغرض شافيا للمرض ثم رجعت
في زورة اخرى بعد هذه فمررت ايضا بسجلماسة فوجدت فتنة ابشع من هذه
واشنع وقعت لهؤلاء مع عوام المسلمين ثم مع المسلمين كافة عامة وخاصة وذلك
انهم نظروا في كلام من حرض من الائمة على النظر في علم التوحيد وحذر من الجهل فيه ومن التقليد
فجعلوا يسئلون الناس عما يعتقدونه ويكلفونهم الجواب والابانة على الصواب فربما عن
عثروا على قاصر العبارة عما في قلبه او متلجلج اللسان لرعش ناله او جاهل بشيء مما
يقدح في العقيدة او يظنونه قادحا وان لم يقدح فيشنعون عليه الجهل والكفر ثم
اشاعوا الى الفساد قد ظهر في عقايد الناس وجعلوا يقررون العقايد للعوام فشاع ان
عند الناس ان من لم يشتغل بالتوحيد على النمط الذي يقررون فهو كافر وشاع عندهم
ان من لم يعرف معنى لا اله الا الله اي النفي والاثبات على التقرير الذي يقرره العلماء
فهو كافر فدخل من ذلك على عوام المسلمين امر عظيم وهول كبير فلما دخلت البلد جاءني
الناس افواجا يشتكون من هذا الامر وان ليس كل احد يبلغ الى فهم تقارير العلماء
فاقول لهم ان الله تعالى انما تعبدكم باعتقاد الحق في انفسكم افلا تشهدون ان الله
تعالى حق موجود فيقولون بلى افلا تعلمون انه واحد في ملكه لا شريك له ومعه وكل معبود
سواه باطل فيقولون بلى هذا كله يقين عندنا لا نشك فيه ولا نرتاب فاقول لهم
هذا هو معنى كلمة الاخلاص المطلوب منكم اعتقاده سواء عرفتموه من لفظها او لا فان
الكلمة عربية والاعجمي لا حظ له في دلالتها وانما حسبه ان يترجم له مضمونها فيعتقده

Fv. 1

وكذا العقايد كلها المطلوب اعتقادها بالمعنى ولا يشترط فهم الفاظها التي يعبر
بها عنها في كتب العلماء ولا ادراك حدودها ورسومها التي تعرف بها فان فهم هذه
العبارات والاحاطة بهذه الحقايق والتقرير علم اخر لم يكلف به العوام فاذا اجبتهم
بذلك انطلقوا مسرورين حامدين شاكرين ثم جاءني رئيس الفتنة وسالني
عن مسايل في هذا المنحى فاجبته ثم تقدمت له بالنصيحة وقلت له ان اكثر
المحل وجد الطوايف الضالة انما خرجت في هذا العلم فان اردت نفع الناس فقرر
لهم العقايد بالقدر الذي يبلغون وحدث الناس بما يفهمون كما في الحديث
الكريم ودع عنك هذه الامتحانات والتدقيقات والتشنيعات التي لم تجر بها سنة
اهل الدين في عصر من الاعصار فاذا هو قد اشرب ذلك وتمكن فيه التظاهر به واذا
تمييزه قد انتقص عما كنت اعرف منه قبل ذلك نسئل الله العافية فتمادى على ذلك
واصفقت عليه العوام حتى سعوا مقالته فيهم وجعل يتغالى في تقرير العقايد وبيان
وجوه المخالفة ونحوها على التفصيل بما لا حاجة اليه حتى يقع في ذكر ما هو سوء
الادب في حقه تعالى وما لا يستطيع كل من في قلبه رايحة من عظمة الله ان يفوه به
ويحضر مجلسه اوباش الاعراب من جرارة ونحوها فاذا رجعوا الى قومهم ذهبوا بتلك
المقالات وجعلوا يقولون على امثالهم من الرعاع الاسيلة من هذا المنحى فيقولون
لهم اين بات الله واين يصبح واين يظل واين هو وكيف هو الى ما هو ابشع من ذلك
مما لا اذكره وقد نبهت على طرف من هذا المعنى في كتابي المذكور ثم اشاعوا ان عوام
المسلمين لا توكل ذبايحهم ولا يناكحون مخافة ان يكونوا لم يعرفوا التوحيد فحدثني
الفقيه المشارك الصالح ابو عبد الله مبارك بن محمد العنبري الغربي رحمه الله ان اعرابيا
من هذه الشيعة جاء مع قوم من بلد توات فكانوا اذا طبخوا زادهم وفيه الخليع +
يتمنع من الاكل معهم ويقول ان الجزار الذي ذبح هذه البهيمة لا ندري ايعرف التوحيد
ام لا ولما دخل البلد جيء بطعام عليه لحم وجماعة من الاشراف حضور فدعوه للاكل فامتنع
فقال ان العبد الذي ذبح تلك الذبيحة لا ندري ايعرف التوحيد ام لا فقالوا ما في ذبحها عبد +
وانما ذبحها المولى الشريف فلان منهم فامتنع ايضا وبات طاويا ثم لم يقفوا في هذا بل لما
انتهكوا حرمة عوام المسلمين ابتلاهم الله بالانتهاك حرمة خاصتهم ايضا فتناولوا
فقهاء وقتهم ووقعوا في اهل العلم والدين ومن على سنن المهتدين وضالوهم ايضا اذ لم
يضالوا العامة فوقع لهم قريب مما وقع للكميلية من الروافض فانهم كفروا الصحابة حيث
لم يقدموا عليا كرم الله وجهه ثم كفروا عليا حيث لم ينازعهم في حقه وكان اهل البلد

اتبعوني

اتبعوني وانا في الطريق سؤالا فيما مر وحكم الذبائح ونحوها في بطاقة فاجبتهم
بما علم من دين الاسلام ان كل من تشهد شهادة الحق فانه توكل ذبيحته وتحل
مناكحته ويدفن في مقابر المسلمين ما لم يظهر منه ما يخالف ظاهره ونحو هذا
الكلام فلما بلغ الى اولئك قالوا سبحان الله كنا نعد فلانا من العلماء ثم هو يقتصر على
مثل هذا الكلام ويكتفي به فلم يقع كلامي منهم موقعا حيث اقتصرت على الحاجة وهو
الحق ولم اتعد الى ما يشتغلون به من الفضول والضلال وكانوا قبل هذه الفتنة قد
تلمذوا لشيخنا الامام ابن ناصر رضي الله عنه واخذوا عهده فلما لم يشتغل بما اشتغلوا
انكروا عليه حتى وقعوا فيما يؤتى اليه من الهدايا والصدقات وفيما يذكره للفقراء من كلام
الامام الثعالبي فانه كان يحكي بسنده الى الثعالبي انه قال من رآني الى سبعة ضمنت له
الجنة بشرط ان يقول كل لمن رآ اشهد اني رايتك فيشهد له فكان الشيخ رضي الله
عنه يذكر ذلك على طريق الترجية وليلا يفوت المسلمين ذلك الخير ان حققه الله تعالى
فقال هذا يوقع الناس في الامن وفي الاعراض عن تعلم التوحيد مع انه لا وثوق به فان
امور المنامات لا تنضبط ويعول عليها ثم برءوا من صحبته وكتبوا في ذلك كراسة +
فقيض الله لها الشاب اللبيب الفاضل ابا العباس احمد بن كمد بن السيد الشريف
الحسني رحمه الله ورحم سلفه فتكلم عليها بما نقض اباطيلها عروة عروة فلما انتهى الى
براءتهم من الشيخ كتب عليها ما معناه ان هذه السلسلة المباركة الفاضلة يعني
سلسلة الشيخ رضي الله عنه هي امنع جناب واطهر ساحة من ان يبقى فيها امثالكم
فطهرها الله منكم وقد اشتعلت فتنتهم حتى كادت تخرج الى الافاق كلها ثم اطفا
ها الله تعالى بفضله فجاء طاعون عام تسعين والف فاجتثت شجرتهم من فوق +
الارض فلم يبق لها قرار اه

صح الترجية

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله

حضرة حبر الشريعة وامام الطريقة وشيخ الحقيقة محط رحال الامال ومبوا
ارباب القلوب والاحوال شيخنا السيد محمد امزيان بن علي الحداد كلاه الله للعباد
واطال بقاءه واجزل من كل خير قسمه ووفر منه سهمه سلام عليك وعلى من
تشبث باذيالك ما هب الصبا وزهر زهر الربا وما كر الجديدان وتعاقب الملوان
اما بعد فقد وصل كتاب سيدي المنتظر المتالف والمستبطا المتشوف
مبشرا من خبر سلامته بالبشرى التي تنسي كل بشرى مع ما اشتمل عليه من النصيحة
الكبرى ولله در الحريري رحمه الله حيث قال في المقامة الرابعة والثلاثون الزبيدية
الا ان من انذر فقد اعذر ومن حذر كمن بشر ومن بصر فما قصر اه وقال في موضع اخر
لعمرك ما الانسان الا ابن يومه ؛ على ما تجلى يومه لا ابن امسه ؛ وما الفخر بالعظم الرميم وانما
فخار الذي يبغي الفخار بنفسه اه وقال في الحكم العطائية العلم ان قارنته الخشية فلك
والا فعليك اه فادع الله يا سيدي ان يرزقنا العلم النافع وقد رسم امرك العالي
زيد علوا بتحرير الكتابة التي امرتنا والامانة التي قلدتنا فها انا قد سعينا فيها وجدنا
في قضائها عند مشايخنا ومهما عن للسيد من غرض او سنح عن مهم وعرض فليعلم
المملوك به ليتبادر اليه ويسارع الى انجازه ويباشره وحسبي من ذلك فخرا ان قدرت
عليه وكفى به شرفا ان وصلت اليه ثم ان تاخر كتابي عنك يا سيدي لاني كرهت ان
اكاتبك عن فكر متشعب وقلب متقلب واردت ان اخلي خاطري لجوابك وان اقضي
بذلك حق كتابك فمن صيانة صاحب الكتاب ان لا يتجوز له في الجواب والله المسئول
من مزيد امداد نوره الكريم والفتح من رحيق سلسبيل شرابه القديم والوصول
الى حضرته المقدسة الشريفة انه الوهاب الكريم والجواد الرحيم وصلوات الله
وسلامه على سيد الاولين والاخرين محمد صلى الله عليه وسلم وعلى اله وصحبه اجمعين
وسلام على المرسلين والحمد لله رب العلمين حرر في افتتاح سنة ١٢٨٢
لاربع ليال بقين من محرم الحرام من هجرة النبي عليه السلام

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الخلق اجمعين
ان ابهى ما زينت به وجنات الطروس وتملت بارتشاف حميا لطفه نفايس النفوس بعد
حمد الله على سوابغ انعامه والصلاة والسلام على اشرف خليقته الذى مهد الارض
بسطوة حسامه اهدا تحيات يسفر عن مكنون المحبة صبحها ويعبق من نشر طى
الصحيفة عن صادق المودة نفحها تهدى لحضرة الاستاذ الكامل العالم العامل
اوحد الفضلا اكمل النبلا مرشد السالكين الى اقوم طريق ومربى المريدين بدقايق
اسرار التوفيق الجامع بين علمى الباطن والظاهر السائر ذكره الجميل فى كل
قطر مسير المثل السائر المحيى بتدريسه للعلوم اثار ما انمحى من دروس الرسوم
صدر الصدور قطب المعارف الذى عليه الفضايل تدور سلالة المجد الذى اشرقت
شموسه واينعت فى رياض المعالى غروسه جعله الله احسن خلف عن اشرف
سلف ولا زالت مزاياه وفضايله على مدى الايام تتجدد ومعارفه الى تلاميذه
تتمدد سيدنا وسندنا وقدوتنا ووسيلتنا الى ربنا الشيخ الربانى والكوكب النورانى
سيدنا محمد امريان بن حداد ان عبدكم وخادمكم ومقبل الارض تحت اقدامكم يريد من
بحر فضلكم النظر اليه بعين الرضى والامتنان وتغرسه فى قلوبكم غرس الاحسان
بكل ما يحتاجه الفقير وهو افقر الفقرا واحوج العباد من الورى والسيادة
تعرف ما يحتاجه المريد البعيد الضمان من وصياى لاخوان بمكتوب بخطكم الشريف
لاننا محتاجين الى الاعانة فى امور الدين والدنيا ولم عندنا الا فضل الله ووجودكم
كما قال الشاعر لقد انقطعت فى داركم عن دارنا واطلبك يا رب للحمل الثقيل زواله
لقد جئتك قاصد وفيك مؤمل واطلبك يا رب للحمل الثقيل زواله والسلام
عليكم ورحمة الله من عبدكم عمر بن عبد القادر
الجوهرى الوارسنيسى الحسنى امنه الله
وعفا عنه امين امس امس

BULAC

Fv. 2

بامام دار الهجرة امامنا مالك رضي الله تعالى عنه حين سئل عن اربعين
مسئلة فقال في اثنين وثلاثين منها لا ادري ومن كلام ائمتنا السالفين
من قال لا ادري علمه الله ما لا يدري ولا يانف من هذه الكلمة الا جاهل
احمق او عالم اخرق ومن قبيح ما يفعله متطلبة الزمان ان يتلقفوا
المسئلة من اغصانها من غير تحقيق اصلها ثم يلقونها في الاسواق
التي محل تشتيت الانظار وتغير الافكار على كل من لقوه من العامة
والخاصة مريدين بذلك تعجيزه ونسبة القصور اليه وكانهم يريدون
بذلك غرس شجرة مسئلة من مسائل العلم في قلب من يسلم لهم دون من
يعاندهم باغصانها دون عروقها ولم يعلموا لشدة جهلهم وحمقهم
ان الشجرة انما تثبت وتنبت بعروقها حتى قلت لبعضهم تهكما
بهم ان كنتم من اهل الافادة فاجعلوا لنا مجلسا عندكم في محال
اقامتكم لا في الاسواق ونادوا من يريد الافادة فلياتكم فاذا فعلتم
هذا اتيتكم لنحضر دروسكم ونستفيد منكم وما ابعد هذا عن اهل
الادب ولقد احسن الجلال السيوطي في منظومته حيث قال
وانما يصلح للافادة ذو ادب ترجى له السيادة وكتبه
عبيد الله تعالى المشفق من ذنبه المرتجي رحمة ربه محمد العربي
بن محمد بن خالد بن عبد الله بن عمار بن بدير بن عزوز البفلاحي
نسبا الحمادي اصلا الوجهاني دارا المالكي مذهبا الاشعري
اعتقادا الخلوتي طريقة غفر الله ذنوبه وستر عيوبه. امين امين
وسلام على المرسلين والحمد لله رب العلمين
لتاريخ عاشر شوال ١٢٧٥
وصلى الله على سيدنا محمد وآله
وصحبه وسلم
تسليما كثيرا كثيرا
ما دامت الدنيا
والاخرة

قال السيد ابن عطاء الله من رايته مجيبا عن كل ما
سئل ومعبرا لكل ما شهد وذاكرا
لكل ما علم فاستدل بذلك على وجود
جهله اهـ وهذا كاف في الادب
والنصيحة والسلام

BULAC

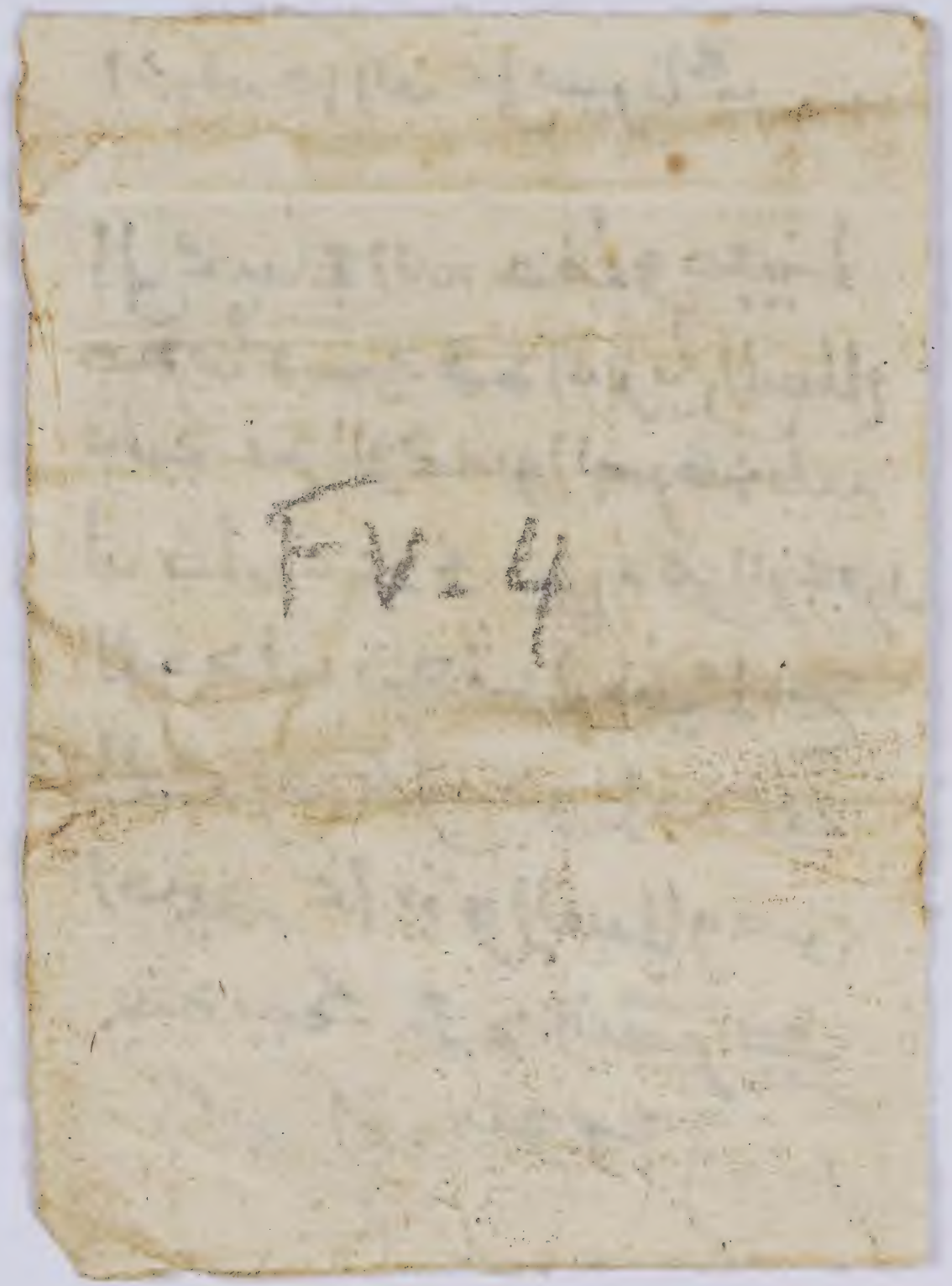

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه بعده

الحمد لله المتفرد باسمه الاسمى: المختص بالملك الاعز الاحمى
الذى ليس دونه منتهى ولا وراءه مرمى: الظاهر لا تخيلا ووهما:
الباطن تقدسا لا عدما: ومع كل شيء علما: واسبغ على وليه
وحملة: اما بعد فيقول العبد الفقير الى خالقه ومولاه: العالم بسر
ابتدائه قلبا وقالبا: وتكميلا اياه وحبا: سيدى عبد الله الفقير:
محمد امزيان بن البدار: جميع ما تجوز له روايته وما تصح نسبته الى بابه
والاطلاق: اجازة تامة مطلقة عامة: بما حصل او يحصل له مما
صح عنده مما سمعه منى او تلقيته عن المشايخ الاعلام من النحو واللغة
وعلم التنجيم والكلام: من تلك الغلمة الاجلة ومنهم خصهم علينا
اكثر ما خصصت به احدا بشرح سيدى الشريف عليها والبعض
على ظاهر المتن وبعضها بشرح الشيخ خالد الازهرى عليها مع حاشية الحفنى
الشنوانى وختم الشيخ خليل ختمه على ترتيب اولادها على ظاهر المتن وثانيتها
فى البحث وتحقيق بشرح الشيخ الخرشى مع ما استفاده مما غيرناه طريقتنا
ومتن المنهج وعلى ابى مفرح وعلم التنجيم بشرحيه مؤلفه عليه الصغير والكبير
فرتبنا فى البحث وتحقيق ومتن الصغير بشرح مؤلفها الشيخ السنوسى
مرتبين وآوامرها كما اذنت له فى الاقراء مع التزام ما اجعته فيه الى الطول
عهدا به كما التزمناه فيما فعرض النسيان والاهمال واذنت له جعله
الله فى التدريس والاقراء وتعليم الجاهلين وارشاد المسترشدين فيهم اهل للاخذ:
وسالكان شاء الله احسن المسالك: اعانه الله واياى على طاعته: وتولانا
جميعه وكرامته: واوصيته بالنصيحة للمستفيدين وعامة المسلمين وبتقوى
الله العظيم الذى هو خير الزاد: وبكلمة الاخلاص فى كل ما يرد عليه وما اليه
يراد: اذ هى جنة العبد اذا اخذها احصنته مما تأتى وتترك الجار والمرء فى
الدين فانهما يسلمان من نار اهل الاثم خلاف ما يجعله متكلبة النار المدعو بالحطمة
قبل التزحاح: وينتهى التعلم قبل التعلم وتحقيق السماع: مقتديا فى ذلك

الحمد لله صلى الله على سيدنا محمد

الى محبنا في الله حقا وصفينا
صدقا سيدي محمد امزيان السلام
عليك مع الرحمة والبركة يليه
ان كان عندك شيء من الزنجفور
لا بد ان تبعث لي شيئا مع
الحامل من كل بد ولا بد لاني
احتجته غاية والسلام من
خديمك محمد الشريف
ابن الموصوف

BULAC


Fv-4

الحمد لله تعالى شانه ولا اله غيره صلى الله وسلم على نبيه

سؤال عن جنب تيمم للصلاة وترك تيمم دخول المسجد هل يجزيه ذلك ام لا فقد سالت
شيخنا الفاضل السيد محمد بن محمود الشنجيطي حين قدم الى مصر سنة ١٢٨٤ فانشدني ابيات
للشيخ عبد الله بن الحاج وهي هذه، وجنب دخل مسجدا بلا تيمم وللصلاة
فعلا تيمما فتنتقل للمسجد وتبطل الصلاة في المعتمد كلا منا ذا في مساجد
القرى وفي البوادي ان بشيء حصرا اهـ اهـ الشيخ الدسوقي ولابد هـ سؤال اخر عن الهجرة
ففي البخاري ما نصه حدثنا علي بن عبد الله ثنا الوليد بن مسلم ثنا الاوزاعي حدثني الز
هري ثنا عطاء بن يزيد الليثي ثنا ابو سعيد رضي انه قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم
فساله عن الهجرة فقال ويحك ان الهجرة شانها شديد فهل لك من ابل قال نعم قال فتعطي صد
قتها قال نعم قال فهل تمنح منها قال نعم قال فتحلبها يوم ورودها قال نعم قال فاعمل من وراء
البحار فان الله لن يترك من عملك شيئا اهـ اخر هل اهل الباطن يتقاتلون ام لا فنعم يتقاتلون
قال سيدي عبد العزيز الدباغ الفاسي رح في باب ديوان الاولياء فاذا حضر الغوث بينهم لا يقدر احد ان
يحرك شفته بمخالفته واذا لم يحضر بينهم فتقع بينهم المخالفة فان كانت احدى الطائفتين
اكثر فيقع قولها دون قول الطائفة القليلة وقد يقع فيهم الموت جزعا من عدم قبول قولهم الخ كلامه
وهل الملائكة يتصورون بالسائلين على الابواب ام لا فقد يتصورون هل اتيك حديث ضيف ابراهيم المكرمين
وكذلك الجن ياخذون ويسرقون من طعام الانس كما في البخاري فلم يحضرني الان موضعه هـ واما هل تعليم
القرءان افضل او تعليم العلم فاخبرني بعض مشايخي ان تعليم العلم افضل اهـ اي لغير البالغ والله اعلم هـ

BULAC

بيدي وسرنا متوجهين الى القبلة نحو المدينة التي خرجت منها اولا
فلما خرجنا من باب الفسطاط وجدنا الارض كلها خضراء بالحشيش
فمنه القايم ومنه المستند فلما قاربنا المدينة خلى سبيلي وقال لي دونك المدينة
فما زال كذلك يرينا هو والحاكم المدينة حتى انتبهت اهـ ورايت في اخر هذه
الليلة بعد ما ذكرت الله ما شاء الله اني دخلت مدينة اخرى فوجدت اهلها
واقفين وحولهم نحل كثير نازل ينتظرون ارتحاله اين يذهب فيطلبوا اثره
لعلهم يجدوا عسله فلما وقفت عندهم ارتحل النحل فطلبنا اثره وقلت لهم
هذا عسله يكون في بعض المقابر فسرنا خلفه حتى وجدنا مقبرة فلما
وقفت بطرفها وجدت نحو بنات وردان وبيدي عصى فصرت اضربهم
فقال الناس فلان وجده فانتبهت اهـ

BULAC

Fv.6

تبلغ بيدي الفاضل الاكمل الزاكي ا
الشريف بن السيد الشد
١٠ امين

امين

الحمد لله قد قال القرطبي في تذكرته فصل واختلف العلماء
ايضا هل وقع من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين بعد النبوة صغار
الذنوب يواخذون بها ويعاقبون عليها ويشفقون على انفسهم منها ام لا بعد
اتفاقهم على انهم معصومون من الكباير ومن الصغاير التي تزري بفاعلها وتحط
منزلته وتسقط مروته اجماعا عند القاضي ابي بكر وعند الاستاذ ابي بكر ان ذلك
مقتضى دليل المعجزة وعند المعتزلة ان ذلك مقتضى دليل العقل على اصولهم
فقال الطبري وغيره من الفقهاء والمتكلمين والمحدثين تقع الصغاير منهم
خلافا للرافضة حيث قالوا انهم معصومون من جميع ذلك كله واحتجوا
بما وقع في التنزيل وثبت من تنصلهم من ذلك في الحديث وهذا ظاهر لا خفاء
فيه وقال جمهور من الفقهاء من اصحاب مالك وابي حنيفة
والشافعي انهم معصومون من الصغاير كلها ومن كعصمتهم من الكباير
اجمعها لانا امرنا باتباعهم في افعالهم واثارهم وسيرهم امرا مطلقا
من غير التزام قرينة فلو جوزنا عليهم الصغاير لم يمكن الاقتداء بهم
اذ ليس كل فعل من افعالهم يتميز مقصده من القربة والاباحة والحظر
والمعصية ولا يصح ان يومر المرء بامتثال امر لعله معصية لا سيما
على من يرى تقديم الفعل على القول اذا تعارضا من الاصوليين قال الاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني واختلفوا في الصغاير والذي عليه الاكثر ان ذلك
غير جايز عليهم وصار بعضهم الى تجويزها ولا اصل لهذه المقالة
وقال بعض المتاخرين ممن ذهب الى القول الاول والذي ينبغي ان يقال ان الله
تعالى قد اخبر بوقوع ذنوب بعضهم ونسبها اليهم وعاتبهم عليها واخبروا
بها عن انفسهم وتنصلوا منها واستغفروا منها وتابوا وكل ذلك وقع
ورد في مواضع كثيرة لا يقبل التاويل جملتها وان قبل ذلك احادها وكل ذلك لا يزري
بمناصبهم وانما تلك الامور التي وقعت منهم على جهة الندور وعلى جهة الخطا
والنسيان وتاويل دعا الى ذلك فهي الى غيرهم حسنات وفي حقهم سيئات
بالنسبة الى منازلهم وعلو اقدارهم اذ قد يواخذ بما يثاب السايس

الوزير

فاشفقوا من ذلك في موقف القيامة مع علمهم بالامن والامان والسلامة
وهذا هو الحق ولقد احسن الجنيد رضي الله عنه حيث قال حسنات
الابرار سيئات المقربين فهم صلوات الله عليهم وسلامه وان كانوا
قد شهدت النصوص بوقوع ذنوبهم فلم يخل ذلك بمناصبهم ولا قدح
في رتبتهم بل قد تلافاهم الله واجتباهم وهداهم ومدحهم وزكاهم واختارهم
واصطفاهم صلوات الله وسلامه عليهم اهـ من اصل التذكرة ولفظها
ثم قال باب منه وما جاء ان الحنا سيد ريحان الجنة وان الجنة
حفت بالريحان ابن المبارك اخبرنا همام عن قتادة عن ابي ايوب عن
عبد الله بن عمر رضي الله عنهم قال الحنا سيد ريحان الجنة وان فيها
من عتاق الخيل وكرام النجايب يركبها اهلها وقد تقدم عن ابي
هريرة رضي الله عنه موقوفا ان شجرة طوبى تنفتق عن النجايب
والثياب ومثل هذا لا يقال من جهة الراي وانما هو توقيف
فاعلمه وذكر ابو بكر احمد بن علي بن ثابت من حديث سعيد
ابن معن المدني قال حدثنا ملك بن انس عن نافع عن ابن عمر
رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق
الله الجنة حفها بالريحان وحفف الريحان بالحنا وما
خلق الله تعالى شجرة احب اليه من الحنا وان المخضب بالحنا
لتصلي عليه ملايكة السماء اذا وتقدس الارض وقال السكري
وتقدس عليه ملايكة الارض اذا راح هذا حديث
منكر ولا يصح وفي اسناده غير واحد لا يعرف اهـ من التذكرة ايضا
وفيها عن ابن ماجة عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول
صلى الله عليه وسلم الشاة من دواب الجنة وفي البزار عن النبي صلى الله عليه وسلم
احسنوا الى المعزى واميطوا عنها الاذى فانها من دواب الجنة
اهـ منها ايضا

اعرف فضل الحنا

قف على فضل المعز